Mittheilungen

des

Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin

Zweite Abtheilung

Westasiatische Studien

Redigirt

von

Prof. Dr. A. Fischer und Dr. K. Foy

1899

Commissionsverlag von W. Spemann

Berlin und Stuttgart

Inhalt.

Seite

Sprüchwörter aus Marokko mit Erläuterungen im Dialekt des nördlichen Marokko von H. Lüderitz 1

Über die religiösen Anschauungen der Ibaditischen Muhammedaner in Oman und Ostafrika von Ed. Sachau 47

Russische Arbeiten über Westasien von W. Barthold 83

Studien zur Osmanischen Syntax von K. Foy 105

Notizen zum Neupersischen aus einem Schreiben des Generals Houtum-Schindler in Teheran von K. Foy 137

Material zum Studium der arabischen Beduinendialekte Innerafrikas von G. Kampffmeyer 143

Hieb- und Stichwaffen und Messer im heutigen Marokko von A. Fischer . 222

Notiz betreffend den modernen persischen Schriftverkehr von L. v. Mutius 237

Tarikh es-Soudan par Abderrahman ben Abdallah ben ʿImran ben ʿAmir es-Saʿdi, von J. Lippert 244

Ein angebliches Werk des Wâqidi, von J. Horowitz 254

Jacques de Morgan's »Mission scientifique en Perse«, von O. Mann . . . 256

Zum Wortton im Marokkanischen von A. Fischer 275

Der Personenname ايدمر und das Wort *demir* von K. Foy 287

Sprüchwörter aus Marokko mit Erläuterungen im Dialekt des nördlichen Marokko.

Von H. Lüderitz.

Die nachstehenden Sprüchwörter habe ich in Tanger und Casablanca gesammelt. In ersterer Stadt war es neben anderen Eingeborenen ein aus Tetuan gebürtiger Musikant, der m'allem L'arbi uéld elm'allem Hámed Elmuúffaḳ[1], in Casablanca der aus Rabat gebürtige deutsche Schutzgenosse Sid Elmilūdi ben Mohammed Ezziādi Ettalbi[2], welchen Beiden ich die Mittheilung der meisten der aufgeführten Sprüchwörter und ihrer Sinnerklärungen zu verdanken habe.

Bei den arabischen Texten habe ich mehrfach eine mit der classischen Sprache nicht übereinstimmende Orthographie angewendet und dadurch gewisse Eigenthümlichkeiten des marokkanischen Dialekts besser zum Ausdruck bringen zu können geglaubt, als wie dies durch die Transscription allein hätte erreicht werden können[3].

Bei der Wahl zwischen verschiedenen Ausdrücken für dieselbe Sache und auch Redewendungen habe ich im Allgemeinen den in Tanger gebräuchlicheren den Vorzug gegeben. Auch bei der Transscription ist in erster Linie die Tangerer Aussprache berücksichtigt worden. So wird das ق meistens mit *ḳ* transscribirt, während die in den Städten der Westküste und des Innern sehr gewöhnliche Aussprache mit deutschem *g* nur in solchen Wörtern gegeben wird, in denen sie auch in Tanger häufiger gehört wird[4]. Das ت habe ich durch *ts* umschrieben, da diese Aussprache im nördlichen Marokko die gebräuchlichere ist; sie wird südlich bis etwa zum Flussgebiet des Ummerrebea'[5] gehört.

---

[1] المعلم العربى ولد المعلم احمد الموفّق.

[2] السيد الميلودى بن محمد الزيادى الطالبى.

[3] Die Erklärungen der Sprüchwörter sind nicht durchgängig in reinem Vulgärdialekt abgefasst, sie enthalten auch schriftarabische Wendungen, wie sie von schreibkundigen Marokkanern zuweilen auch gern in die Rede eingeflochten werden.

[4] Ich bemerke hierbei, dass manche Marokkaner, und zwar insbesondere aus den unteren Volksschichten, nicht im Stande zu sein scheinen, das ق überhaupt auszusprechen, und es durch einen dem Hamza ähnlichen stimmlosen Kehlkopflaut ersetzen.

[5] ام الربيع.

Schwierig war die Bezeichnung der Betonung, die in vielen Wörtern eine schwankende ist und bezüglich deren durchgängig anwendbare Regeln nicht ausfindig zu machen sind[1]; man hört z. B.: يمشيو = *imschiu* und = *imschīu*, عينين = *ʿaínin* und = *ʿaínīn*, حجّام = *ḥáǧǧam* und = *ḥaǧǧām*, ذياله = *dīalu* und = *diālu*, سفها = *súfaha* und = *sufáha*, دلّال = *déllal* und = *dellāl*. Ebenso ist auch die Quantität der Silben Schwankungen unterworfen; man sagt z. B. صفة = *ṣífa* und = *ṣīfa*, يقول = *iḳúl* und = *iḳūl*, ثقة = *tsíḳa* und = *tsīḳa*.

Auch die Aussprache der kurzen Vocale ist in vielen Fällen nicht mit Bestimmtheit zu bezeichnen, der Eine lässt diese Vocale oft deutlich hören, wo sie der Andere nur andeutet oder ganz weglässt, und es ist eine correcte Transscription der verschiedenen Nüancirungen, für die das Ohr allein empfänglich ist, in vielen Fällen nicht gut möglich.

Transscription:

ا = *a, e, i, o, u*	ت = *t* (*ts*)	ج = *ǧ* = franz. *j* (auch *g*, vergl. ڤ und ڭ)
ب = *b* (auch *p*)	ث = *ts*	

[1] Eine andere Ansicht ist vertreten bei Fischer, Marokkanische Sprichwörter, in dem inzwischen erschienenen Jahrgang 1898 der »Westasiatischen Studien«, S. 194 f. Die dort über die Betonung aufgestellten Regeln scheinen mir praktisch nicht immer anwendbar zu sein und erleiden jedenfalls zahlreiche Ausnahmen, die nicht nur etwa durch »Momentanaccente« zu erklären sind, sondern eine theils allgemein, theils nur von einzelnen Individuen angewandte, ungewöhnliche Betonung erkennen lassen und nur in der Existenz willkürlicher oder individueller Accente eine Erklärung finden können. Was Stumme-Socin über das starke Schwanken des Accents und der Quantität im Houwâri-Dialekt im Besonderen sagen, scheint mir für die marokkanischen Dialekte im Allgemeinen auch zutreffend.

Im Gegensatz zu der unter Nr. 1 a. a. O. angeführten Regel hörte ich stets aussprechen: *tskéllemts* »ich habe gesprochen«, *tsérǧemts* »ich habe übersetzt«, *zūelts* »ich habe weggenommen«, *dérrezts* »ich habe gewebt«, *ḳárfeṣts* »ich habe gekniffen«, *ṣárredts* »ich habe geschickt«, *tsfárreǧts* »ich habe mich amüsirt«, *tszūeǧts* »ich habe mich verheirathet«, *chárbeschts* »ich habe gekratzt« u. s. w. u. s. w.; ferner: *úden* »Ohr«, *ātsar* »Spur«, *ḥálluf* »Schwein«, *férran* »Backofen«, *fárruǧ* »Hahn« u. s. w.

Zur Regel Nr. 2 möchte ich anführen: *ʿaḳál* »Verstand«, *ḍhár* »Rücken«, *bḥár* »Meer«, *schḥám* »Fett«, *beṭán* »Bauch«, *ḳebár* »Grab«, *fḥám* »Kohle«, *ʿagéz* »Trägheit«, *ḥebél* »Strick«, *ṭebél* »Trommel«, *ʿaǧél* »Kalb«, *meláḥ* »Salz« (aber *mélḥ* in der Genitivverbindung), *schebér* »Spanne«, *bgár* »Rindvieh«, *ǧḍéb* »Zorn«, *schǧól* »Arbeit«, *ʿaṭésch* »Durst«, *uḍū* »Waschung«, *derī* »Rost«, *ḥlī* »Schmucksachen« u. s. w.; dagegen: *zárb* »Hecke«, *fétsḳ* »Bruch«, *kérsch* »Bauch«, *rézḳ* »Gewinn«, *ǧúhd* »Eifer«, *ḍólm* »Ungerechtigkeit«, *ṭárf* »Stück«, *chérb* »Ruinen«, *ṭálab* »Forderung« u. s. w.

Die von Fischer für die Silbenquantitäten angeführten Regeln scheinen mir in ihrer Mannigfaltigkeit auch in der Quantitätsbehandlung eine gewisse Willkür nur zu bestätigen, die noch mehr auffallen dürfte, wenn man nicht jede von der aufgestellten Regel abweichende, oft gehörte Aussprache einfach durch »Stimmungsaccente« erklären will.

ح = *ḥ*	ص = *ṣ*	ك = *k* (ڭ = *g*)
خ = *ch*	ض = *ḍ*	ل = *l*
د = *d*	ط = *ṭ*	م = *m*
ذ = *d*	ظ = *ḍ*	ن = *n*
ر = *r*	ع = ‘	ه = *h*
ز = *z*	غ = *ġ*	و = *u*
س = *s*	ف = *f*	ى = *j*, *i*, *e*.
ش = *sch*	ق = *ḳ* (ڤ = *g*)	

á, *é*, *í*, *ó*, *ú* kurz und betont; *ā*, *ē*, *ī*, *ō*, *ū* lang und betont; *au*, *ai*, *oi* Diphthonge.

I. ولو طارت معزة *u lau ṭārets maʿaza.* Und wenn sie fliegen sollte, sie ist doch eine Ziege.

يقال هذا المثل فى حقّ الغنان اذا واحد ادّعى شى حاجة وما يحبّ شى يبدّل الراى ذياله بعدما ظهر هذا الراى ضدّ الحقيقة الواضحة، كيقولوا الاصل ذيال هذا المثل كان هاكذا، واحد الفيلالى يعنى ولد متاع تافيلات ورجل اخر كانوا مترافقين فى الطريق حتّى شافوا بهيمة نازلة فى الارض تشبه لغراب وهو غراب قال رفيق الفيلالى ها غراب قال له الفيلالى لا معزة قال الاخر لاوا غراب قال الفيلالى لاوا معزة وبيدما يتغنّوا الغراب طار قال الرفيق راه طار قال له ولو طارت معزة وكيقولوا، الفيلالى اقتله لا تغنّه،

jukál had elmtsél fe ḥakk elġenān ída uāḥed ddaʿa schi ḥāǧa u ma iḥébb schi ibéddel errāi dialu baʿdma ḍhár hād errāi ḍédd elḥakīka eluāḍḥa. kaiḳūlu eláṣl dial had elmtsél kān hākeda: uāḥed elfilāli jaʿni uéld mtsaʿ tsāfilelts u ráǧel āchor kānu mtserāfḳin feṭṭerēk ḥáttsa schāfu bhīma nāzla felárḍ tseschbáh lġerāb u hūa ġerāb ḳál erfēk elfilāli hā ġerāb ḳál lu elfilāli la maʿaza ḳál lāchor láua ġerāb ḳál elfilāli láua maʿaza u baidma itseġánnu elġerāb ṭār ḳál errfēk rāh ṭār ḳál lu u lau ṭārets maʿaza. u kaiḳūlu: elfilāli ḳétslu la tseġénnu.

Man sagt das Sprüchwort im Falle des Starrsinns, wenn Jemand eine Ansicht äussert und von dieser nicht abgehen will, selbst wenn sie den klaren Thatsachen widerspricht. Das Sprüchwort soll folgenden Ursprung

haben: ein Filali, d. i. ein Bewohner von Tafilelt, ging mit einem anderen Manne gemeinsamen Weges. Da erblickten sie ein am Boden sitzendes Thier, das einem Raben glich und auch wirklich einer war. Der Begleiter des Filali bemerkte: »da ist ein Rabe«, worauf der Filali erwiderte: »nein, eine Ziege«. Der Begleiter meint: »nicht doch, ein Rabe«. Der Filali: »keineswegs, eine Ziege«. Während sie noch streiten, fliegt der Rabe auf. Da sagt der Begleiter: »jetzt ist er aufgeflogen«, worauf der Filali antwortet: »und wenn sie fliegt, es ist doch eine Ziege«.

Man sagt auch: »Tödte den Filali, aber widersprich ihm nicht«.

II. واحد الفلس ذالجاوى كيبخّر طنجة مجموعة *uāḥed elféls delǧāui kaibáchcher ṭánǧa meǧmōʿa.* Ein Fels Benzoe räuchert ganz Tanger.

كيقولوا هذا المثل اذا واحد عمل شى حاجة فاسدة وفى الحين تخبّر بها البلاد كاملة حيث هى صغيرة والفلس هو السدس من المزونة الى كتسوى واحد السنطيمو الصبنيولى والجاوى هو شى علك ماخوذ من الجزاير متاع الهند وهو بخور وحتّى دوا وعلى ظنّ الناس كيجيبوه من مكّة وكيسمّيوه جاوى مكّاوى وكيقولوا جاوى مكّاوى يجرح و يداوى والحمّالة فى مرسى الرباط اذا يرفدوا الحمول بالبوجى كيغنّيوا بالنوبة هاكذا، الشيخ منهم، عمّ الحاجّ، الجماعة، عندك شى جاوى، الشيخ، جاوى (وكيمدّ الالف بالزاف)، الجماعة، جاوى مكّاوى، الشيخ، يجرح (وكيمدّ فتحة العين)، الجماعة، يجرح ويداوى،

kaiḳūlu had elmtsél ida uāḥed ʿamel schi ḥāǧa fāsda u felḥīn tschábber bíha elblād kāmla ḥūts hūa ṣǧēra ulféls hūa essúds men elmuzūna lli kátsua uāḥed esséṇṭimo eṣṣbaniūli ulǧāui hūa schi ʿelk machōd men elǧezāir mtsaʿ lhénd u hūa bochōr u ḥáttsa dūa u ʿala ḍann ennās kaiǧíbuh men mékka u kaisémmiuh ǧāui mekkāui u kaiḳūlu ǧāui mekkāui iǧráḥ u idāui ulḥammāla fe mársa errebāṭ ida iréfdu elḥmūl belbūǧi kaiǧánniu bennūba hākeda: eschschēch mínnhum: ʿamm elḥāǧǧ. elǧmāʿa: ʿandek schi ǧāui? eschschēch: ǧāui (u kaimédd elálef bezzāf). elǧmāʿa: ǧāui mekkāui. eschschēch: iǧrāḥ (u kaimédd fátsḥats elʿain). elǧmāʿa: iǧráḥ u idāui.

Man sagt das Sprüchwort, wenn Jemand eine schlechte Handlung begangen hat und gleich die ganze Stadt dank ihrer Kleinheit Bescheid weiss. Ein Fels ist der sechste Theil einer sogenannten Muzuna, die den Werth eines spanischen Centimo hat. Benzoe, ein auf den ostindischen Inseln gewonnenes Baumharz, ist ein Räucher- und gleichzeitig Heilmittel; nach Meinung des Volkes wird es aus Mekka eingeführt und deshalb auch mit Mekka-Benzoe bezeichnet. Man sagt: »Mekka-Benzoe verwundet und heilt«. Die Lastträger im Hafen von Rabat pflegen, wenn sie Lasten mit dem Krahn

(*būǧi*) zu heben haben, im Wechselgesang folgendermaassen zu singen: Der Älteste von ihnen beginnt mit den Worten: »Onkel des Pilgers«. Der Chor antwortet: »hast Du Benzoe?«. Der Älteste: »Benzoe«. Der Chor: »Mekka-Benzoe«. Der Älteste: »verwundet und heilt«. Der Chor: »verwundet und heilt«.

III. الّى ما عنده فلوس ديّه مسّوس *élli ma ʿandu flūs daiju mssūs.* Wer kein Geld hat, dessen Rede gilt nichts.

الفقير اذا تكلّم وخا شاع كلامه بين الناس خسارة وحتّى احد ما يبالى به، كيسمّيوا واحد الحاجة مسوسة اذا ما عندها شى طيبة ولا مذاق،

elfaḳīr ida tskéllem uachā schaʿ klāmu bain ennās chsāra u ḥáttsa ḥád ma ibāli bih, kaisémmiu uāḥed elḥāǧa mssūsa ida ma ʿandā schi ṭība u la mdáḳ.

Es ist verlorene Mühe, wenn ein Armer seine Ansicht äussert. Sollte auch alle Welt davon hören, kein Mensch wird sich darum kümmern. Mit *mssūs* bezeichnet man fade und geschmacklose Dinge.

IV. حتّى يشيب الغراب و يطلع الحمار على السلّوم *ḥáttsa ischīb elǧerāb u iṭlaʿ elḥmār ʿala sséllum.* Bis der Rabe weiss wird und der Esel die Leiter hinaufsteigt.

كيقولوا هذا المثل اذا كيهذروا فى شى حاجة الّى ما تكون ابدًا وبالكلّ وفى مثل هذا المعنى كيقولوا، حتّى الملحة تدوّد يعنى ابدًا،

kaiḳūlu had elmtsél ida kaihádru fe schi ḥāǧa élli ma tskūn ábadan u belkúll u fe métsel had elmaʿna kaiḳūlu: ḥáttsa elmélḥa tsdūued jaʿni ábadan.

Das Sprüchwort wird gebraucht, wenn von einer Sache die Rede ist, die nun und nimmer geschehen wird. In demselben Sinne sagt man auch: »bis das Salz Würmer bekommt«, d. h. niemals.

V. عنده سبع صنايع ورزقه ضايع *ʿandu sbaʿ ṣenāeaʿ u rézḳu ḍāeaʿ.* Er versteht sieben Handwerke und verliert sein Gut[1].

هو الرجل الّى كيمشى لواحد الصنعة وما يحسنها شى ويخلّيها ويمشى لصنعة اخرى وما يحسنها شى وما يصيب حتّى صنعة بيده وما يرزق حتّى رزق و يضيّع ماله حيث هو خرشاش فى كلّ صنعة،

hūa erráǧel élli kaiimschi leuāḥed eṣṣénaʿa u ma iḥsenhā schi u ichálliha u imschi lṣénaʿa óchra u ma iḥsenhā schi u mā iṣīb ḥáttsa ṣénaʿa bjédu u ma irzéḳ ḥáttsa rézḳ u iḍīǧaʿ mālu ḥūts hūa charschāsch fe kúll ṣénaʿa.

[1] Vergl. Fischer, Marokk. Sprichwörter, Jahrgang 1898 dieser Studien, Nr. 61.

So ist Derjenige, der ein Handwerk angreift und es wieder aufgiebt, ohne es gründlich erlernt zu haben, sich dann einem anderen zuwendet und auch dieses nur stümperhaft erlernt, so dass er am Ende keines ordentlich versteht. Er wird nichts gewinnen, sondern sein Geld verlieren, denn er ist in jedem Handwerk ein Pfuscher.

VI. اذا كان المحدّث احمق يكون السامع عاقل *ida kān elmḥáddets ḥmáḳ ikūn essāmaʿ ʿâḳel.* Wenn der Sprecher nicht bei Sinnen ist, sei der Hörer weise[1].

اذا واحد الانسان بوهالى او احمق قال لك شى كلام غير صوابى وفقصك وخطى فيك ما تغضب شى عليه وتفكّر هو ما عنده شى عقل واذا حكوا لك شى حكاية مشكّلة ما تحكم شى فيها قبل البحث والاثبات،

ida uāḥed elínsan buhāli au ḥmáḳ ḳál lék schi klām ǧēr ṣuābi u fáḳṣek u chṭā fīk ma tseǧḍéb schi ʿalēh u tzfékkar hūa mā ʿandū schi ʿaḳál u ida ḥkáu lék schi ḥkāja mschékkla ma tseḥkám schi fīha ḳabél elbáḥts uletsbāts.

Wenn dir ein Thor oder Verrückter etwas Ungehöriges sagt und dich ärgert oder beschimpft, so werde nicht zornig, sondern denke daran, dass er nicht im Besitze seines Verstandes ist. Ebenso, wenn man dir von einer Angelegenheit erzählt, die der Aufklärung bedarf, halte mit deinem Urtheil zurück, bis du sie untersucht und geprüft hast.

VII. تلاقى الشبّ مع الطرطر خرجت صبيغة هنديّة *tslāḳa eschschébb mʿa ettárṭar chárǧets ṣbēǧa hendīja.* Wenn Alaun und Weinstein sich vereinen, wird es bunt.

رجل شاطر او صليب او حرامى عنده حاجة مع رجل اخر بحاله وتخرج حاجة غريبة ومشكّلة وصبيغة هنديّة هى لون غريب وكيصلح الشبّ والطرطر للصباغة وفى معنى هذا المثل حتّى الكلام، طاح الاكْوال بضرّابه، والاكْوال هو التعريجة يعنى طبل طويل مثل جعبة مصنوعة من الطين ومجلّدة من جهة واحدة،

ráǧel schāṭer au ṣalīb au ḥarāmi ʿandu ḥāǧa mʿa ráǧel āchor bḥālu u tséchreǧ ḥāǧa ǧarība u mschékkla u ṣbēǧa hendīja hīa laun ǧarīb u kaiṣláḥ eschschébb uṭṭárṭar leṣṣbāǧa u fe maʿna hād elmtsél ḥáttsa elklām, ṭáḥ elguál beḍarrābu, ulguál hūa ettsaʿrāǧa jēni ṭbél ṭauīl métsel ǧaʿba meṣnōʿa men eṭṭīn u mǧéllda men ǧíha uāḥda.

Wenn ein Schlaukopf oder ein Unverschämter oder ein Gauner sich mit seines Gleichen zusammenfindet, so werden sie nichts Alltägliches zu Tage fördern. Mit »indischer Farbe« bezeichnet man eine aussergewöhnliche Farbmischung. Alaun und Weinstein finden beim Färben Verwendung.

[1] Vergl. Fischer Nr. 18.

In ähnlichem Sinne braucht man auch das Sprüchwort: »die Trommel hat ihren Schläger gefunden«. *Guál* oder *tsaʿrīǧa* ist eine längliche, röhrenförmige Art Trommel, aus Thon gefertigt und an einer Öffnung mit Fell bespannt.

VIII. انتف من الدومة و اعط للعجل *entséf men eddūma u ʿaṭi lelʿaǧél.*
Rupfe vom Palmetto und gieb es dem Kalb.

القيّاد ذيال المخزن حين ياخذوا مـن الرعيّة حقوق المخزن يزوّلوا للناس المساكين والدراويش القليل ما عندهم وينتفوهم باش يعمّروا به كرش المخزن وكيعبّروا بالدومة على شى حاجة مسيكنة وحقيرة وبالعجل على شى انسان كرشه كبير وما يشبع شى ويقال المثل حتّى اذا شى احد صدّق اكثر من القدر ذياله.

elḳuijād dīal lmáchzen ḥīn jāchdu men errʿāja ḥoḳūḳ elmáchzen izūuelu lennās elmsāken uddrāuisch elḳlīl ma ʿandum u inétsfūhum bāsch iʿammeru bih kérsch elmáchzen u kaiʿabberu beddūma ʿala schi ḥāǧa msīkna u ḥḳīra u belʿaǧél ʿala schi ínsan kérschu kbīr u ma ischbaʿ schi u juḳál elmtsél ḥáttsa ída schi ḥád ṣeddáḳ ktsár men elḳádar dīalu.

Wenn die Regierungskaids von ihren Untergebenen die Steuern beitreiben, so pflegen sie die Armen und Nothleidenden bis auf ihr Letztes auszusaugen, um den Säckel (Bauch) der Regierung zu füllen.

Mit Palmetto soll etwas Kümmerliches, Armseliges und mit dem Kalb ein gieriges und unersättliches Wesen bezeichnet werden.

Man sagt das Sprüchwort auch, wenn Jemand Almosen giebt, die ihm seine Verhältnisse nicht erlauben.

IX. اش يدّى الموت من الدار الخالية *ásch iddī elmūts men eddār elchālia*
Was soll der Tod aus einem leeren Hause nehmen?

كيقولوا هذا المثل فى حقّ المزّن الّى ما عنده حتّى حاجة وما يكسب شى ما ابيض من سنانه وكيقولوها على واحد البخيل او قاسى القلب الى ما يبغى شى يعطى بالكلّ.

kaiḳūlu hād elmtsél feḥaḳḳ elmzénnen élli ma ʿandu ḥáttsa ḥāǧa u ma ikséb schi ma bīaḍ men snānu u kaiḳūluha ʿala uāḥed elbchīl au ḳāsi elḳalb llī ma ibġī schi jaʿṭi belkúll.

Man wendet das Sprüchwort auf den Armen an, der keinen Heller besitzt noch verdient (nichts, d. h. kein Silbergeld, das weisser wäre als seine Zähne).

Auch soll man es von dem Geizigen und Hartherzigen sagen, der stets die Hand auf seinen Beutel hält.

X. لا تسرّج حتّى تلجّم واجعل العقدة صحيحة و لا تدّير حتّى تحزّم ولا تتكلّم حتّى تخمّم قبل ما تلزمك الفضيحة *la tsérreǧ ḥattsa tsléǧǧem u ǧ'al el'oḳda ṣḥēḥa u la tsdīǰer ḥáttsa tsḥázzem u la tsetskéllem ḥáttsa tschámmem ḳabél ma tslézmek elfḍēḥa.* Sattle nicht, bevor du gezäumt hast, und ziehe den Knoten (des Zügels) fest an; lege nicht den Brustriemen an, bevor du den Sattelgurt angezogen hast; sprich nicht, bevor du nachgedacht hast, damit du keine Schande erntest.

اللجم البلدى يعنى ذيال بلاد الغرب عنده زوج ذالسروع هما طوال اكثر من زوج ذالميطرُو و كيشدّوهم فى الوسط بواحد العقدة وكيحرّشوا بالاطراف المرخيين البهيمة والدير هو خاصّ بالسرج يعنى واحد السمطة كيعملوها على بادرة البهيمة باش السرج ما يزلق شى من الموضع ذياله والسريجة متاع البغال عندها حتّى سمطة من الورا وهو الطفر.

elleǧám elbéldi ja'ni dīal blād elǧárb 'andu zūǧ desserōa' húma ṭuál ktsár men zūǧ delmītro u kaischédduhum feluést beuāḥed el'oḳda u kaiḥárreschu beṭṭraf elmérchīn elbhīma uddūr hūa chásṣ bessérǧ ja'ni uāḥed essímṭa kai'amlūha 'ala bádrats elbhīma bāsch esséǧ ma izláḳ schi men elmōḍa' dīalu usserīǧa mtsa' elbǧāl 'anda ḥáttsa símṭa men láura u hūa eṭṭfár.

Der einheimische d. h. marokkanische Zaum hat zwei Zügel, die mehr als zwei Meter lang sind; man knotet sie in der Mitte zusammen und treibt mit den lose herabhängenden Enden das Thier an. Der *dūr* ist ein zum Sattel gehöriger Gurt, den man über die Brust des Thieres legt, um zu verhindern, dass der Sattel aus seiner Lage gleitet. Der Maulthiersattel hat noch einen hinteren Gurt, den *tfár.*

XI. سبّق الميم ترتاح *sebbáḳ elmīm tsertsáḥ.* Beginne mit dem *mīm* (sage nein) und du wirst Ruhe haben.

حيث جاوا الناس يسوّلوك وبغوا شى حاجة منك جاوب بالنكرة بحال ما شفت شى او ما قلت شى او ما نعرف او ما عندى شى الى اخره وما يعاودوا شى يبحثوك ويسوّلوك وانت تتهنّى.

ḥūts ǧāu ennās isūeluk u bǧāu schi ḥāǧa ménnek ǧáub bennékra bḥál ma schúfts schi au ma ḳúlts schi au ma na'raf au ma 'andī schi íla ācheri u ma i'audu schi ibáḥtsuk u isūeluk u éntsa tsetsehénna.

Wenn man dich nach etwas fragt oder von dir etwas will, so antworte verneinend, wie: ich habe nichts gesehen oder nichts gesagt, ich weiss nicht, ich habe nicht, u. Ähnl. Man wird dich dann nicht weiter ausfragen, sondern in Ruhe lassen.

XII. ما يحكّ لك غير ظفرك وما يبكى لك غير شفرك *mā iḥúkk lék ġēr ḍífrek u mā ibkī lék ġēr schéfrek.* Nur mit dem eigenen Nagel kannst du dich kratzen und nur mit dem eigenen Auge weinen.

اذا كان لك شى غرض لازم تقضيه بنفسك وما كاين شى الّى يقضى لك الغرض كيف تقضيه انت وهكذا كيقولوا ما يقضى حاجتى مثلى،

ída kān lék schi ġáraḍ lāzem tsekḍīh benéfsek u mā kain schi élli iḳḍī lék elġáraḍ kēf tsekḍīh éntsa u hākeda kaiḳūlu ma iḳḍī ḥāǧatsi métsli.

Wenn du dir etwas vorgenommen hast, so thue es in eigener Person, denn Niemand wird deinen Plan so ausführen, wie du selbst. So sagt man auch sprüchwörtlich: »meine eigenen Angelegenheiten kann Keiner so erledigen, wie ich selbst«.

XIII. الحبيب يقول لحبيبه و فى كلّ منكْة يصيبه *elḥbīb iḳúl lḥbību u fekull mánga iṣību.* Der Freund sagt es dem Freunde und in jedem Kreise hört er es wieder.

ما تبوح شى بسرّك ولا تحبيبك واذا فشيت سرّك ولو تحبيبك يفضحك ويشيّع اخبارك ومنكْة هى عشرة او جماعة من الناس الّى ياكلوا او يشربوا مجموعين وحتّى مكان الجماعة،

ma tsbōḥ schi besérrek u lā nḥbībek u ída fschūtsi sérrek u láu nḥbībek ifédḥek u ischījaᶜ chbārek u mánga hīa ᶜaschra au ǧemāᶜa men ennās élli jāklu au ischárbu meǧmoᶜin u ḥáttsa makān elǧemāᶜa.

Behalte dein Geheimniss für dich und sage es auch nicht dem Freunde. Denn wenn du es einem Anderen vertraut hast, und wäre es dein Freund, er wird dich verrathen und es weitererzählen.

Manga nennt man eine Versammlung oder Gesellschaft zum Zwecke eines gemeinschaftlichen Mahles oder Trunkes; auch der Ort der Zusammenkunft wird damit bezeichnet.

XIV. قال للفرّان من اين دخلتك النار قال من فمّى *ḳál lelférran menáin dáchletsek ennār ḳál men fúmmi.* Er fragte den Backofen: »wie ist das Feuer in dich hineingekommen?« Da antwortete jener: »durch meinen Mund«.

كيقولوا المثل فى حقّ الانسان الى لحقت الضرورة والمصيبة بما تكلّم من دون تخميم فى العواقب،

kaiḳūlu elmtsél feḥáḳk elínsan llī láḥḳets eḍḍerōra ulmoṣība bemá tskéllem men dūn tsachmīm felᶜauāḳeb.

Man sagt das Sprüchwort zu Jemand, der zufolge eines unüberlegten Wortes Schaden erlitten hat und in's Unglück gerathen ist.

XV. البصقة اذا طاحت من الفمّ ما ترجع شى *elbiṣka ida ṭāḥets men el-fúmm ma tserǧaʿ schi.* Der Speichel, den der Mund ausgeworfen hat, kehrt nicht zurück.

كيعبّروا بالبصقة على واحد الحاجة الّى سلّم فيها الانسان وما بقى له شى غرض فيها وفى مثل اذا كان عندك متعلّم قبيح هو معجاز او قليل الدين او كذّاب او سارق ودفعت عليه وبعدًا كيجيوا الاقراب ذياله يرغبوا عليه باش يعاود يرجع ويخدم معك فى ذيك الساعة تقول المثل.

kaiʿabberu belbiṣka ʿala uāḥed elḥāǧa élli séllem fiha elínsan u mā bḳā lū schi ǧáraḍ fiha u fe mtsél ida kān ʿandek mtseʿallem ḳbēḥ hūa maʿǧāz au ḳalil eddīn au keddāb au sāraḳ u dfaʿtsi ʿalēh u baʿdan iǧū elaḳrāb dialu iréǧbu ʿalēh bāsch iʿaued irǧaʿ u ichdém mʿak fedik essāʿa tsḳūl elmtsél.

Mit dem Speichel wird ein Ding verglichen, dessen sich Jemand entledigt hat und auf das er keinen Werth mehr legt; z. B. du hast einen schlechten Diener, der faul, gewissenlos, verlogen oder ein Dieb ist, du entlässt ihn aus dem Dienst, und nun kommen seine Verwandten und bitten, dass du ihn wieder aufnehmen möchtest. Dann wirst du das Sprüchwort gebrauchen.

XVI. عزّ الخيل مرابطها *ʿazz elchēl mrābeṭha.* Das Pferd hat (besonderen) Werth, wenn es in seinem Stalle steht.

كيقولوا حين واحد كيبغى يبيع واحد العود يكون احسن اذا يخلّيه فى مربطه يعنى فى الروا ويجيب له اكثر من اذا يدفعه للدّلال ويخرّجه للسوق ويقال المثل فى حقّ البنى ادم الى كيشدّوا الرجلين ويقعدوا فى الموضع ذيالهم هذا احسن من التخضخض والتردّد لمحلّ ما هو شى محلّهم والمغاربة من عادتهم ما يربطوا شى الخيل فى الروا بالشكيمة او الرسن يربطوهم فى الربڤ او الرتعة يعنى واحد الطوال يمدّوه على الرحبة ويربطوهم فيه من الرجلين الاولين.

kaiḳūlu ḥīn uāḥed kaibǧī ibēaʿ uāḥed elʿaud ikūn ḥsán ida ichállih fe mérbeṭu jaʿni ferrūa u iǧib lū ktsár men ida idfaʿu leddéllal u ichárreǧu lessōḳ u juḳál elmtsél feḥáḳḳ elbenādem lli kaischéddu erriǧlīn uigaʿdu felmōḍeaʿ dialum hāda ḥsán men ettschádcheḍ uttsrédded lmaḥáll mau schi maḥállum ulmǧāreba men ʿadatsum ma irébṭu schi elchēl ferrūa beschschkūna au erresān irebṭūhum ferrébg au erretsaʿa jāni uāḥed eṭṭuál imédduh ʿala rráḥba u irebṭūhum fīh men erriǧlīn ellūelin.

Man sagt, wenn Jemand ein Pferd verkaufen will, wird er es besser bezahlt bekommen, wenn er es im Stall verkauft, als wenn er es dem öffentlichen Verkäufer übergiebt und auf den Markt bringen lässt.

Man sagt das Sprüchwort mit Bezug auf Diejenigen, welche sich ruhig an ihrem Platze halten und dadurch besser gestellt sind als die, welche unstät sind und immer an Orten sein wollen, wo sie nicht hingehören.

Die Marokkaner pflegen ihren Pferden im Stall nicht einen Strick- oder Lederhalfter anzulegen, sondern fesseln sie mit den Vorderfüssen an ein auf der Erde ausgespanntes Seil, *rebg* oder *retsaʿa* genannt.

XVII. كل ما دوّزت المعزة فى قرون الجبال تودّى فى دار الدبّاغ *kúll ma dūezets elmaʿza fe ḳrūn eljebāl tsúddi fe dār eddebbāġ.* Alles, was sich die Ziege auf den Berggipfeln zu Gute thut, muss sie im Gerberhaus büssen.

يقال المثل على الانسان الّى عمل بالزاف ذالتحراميّات والنهار الّى يحصل يخلّص كل شى، فى مثل واحد القايد من قيّاد المخزن هو ظالم وكياكل امتعة الناس وكيعمّر كرشه بالحرام والنهار الّى يحصل فى يد المخزن يحوّصوه ويكشطوه ويربّيوه حتّى خلّص كل شى من افعاله القباح،

juḳál elmtsél ʿala línsan élli ʿamel bezzāf dettsáḥramījats unnehār élli jáḥṣal ichálleṣ kull schi, fe métsel uāḥed elḳáid men ḳuijād elmáchzen hūa ḍālem u kajākul emtsaʿats ennās u kaiʿammer kérschu belḥarām unnehār élli jáḥṣal fe jid elmáchzen iḥáueṣuh u ikéschṭuh u irábbiuh ḥáttsa chálleṣ kull schi men afaʿalu elḳebāḥ.

Man sagt das Sprüchwort von dem Menschen, der viele Schurkereien begangen hat und, wenn sein Tag gekommen ist, sie alle büssen muss; z. B. ein Gouverneur der Regierung ist ein Bedrücker seiner Untergebenen, saugt sie aus und füllt seine Taschen mit unrechtem Gut, da erreicht ihn sein Schicksal durch die Regierung, es wird ihm Alles weggenommen, er wird bestraft und muss so alles Schlimme, das er begangen hat, büssen.

XVIII. الطول والضيق مثل قبر المنافق *eṭṭául uḍḍóiḳ metsél ḳbár elmnāfaḳ.* Länge und Enge wie das Grab des Heuchlers.

شى واحد كيحبّ يكرى شى دار ومولى الدار شكرها بالزاف قبل ما شافها المكرى وبعدًا يشوفها ويجبرها طويلة وضيّقة وما تصلح شى به وكيقول لمولى الدار اش كنت كتشكر، الطول والضيق الخ وهاكذا كيقولوها اذا واحد شكر شى حاجة ما تستاهل شى الشكر وكيظنّوا القبر ذيال كل منافق كيضيّق عليه بالقدرة الالهيّة،

schi uāḥed kaiḥébb íkri schi dār u mūl eddār schkárha bezzāf ḳabél ma schāfha elmókri u baʿdan ischūfha u iġbárha ma tseṣláḥ schi bīh u kaiḳúl lmūl eddār ásch kúntsi katschkár, eṭṭául uḍḍóiḳ ila ācheri u hākeda kaiḳūluha ída

uāḥed schkár schi ḥāǧa ma tsetsahél schi eschschkór u kaiḍánnu elḳbár dīal kúll mnāfaḳ kaiḍījaḳ ʿalēh belḳódra elilahīja.

Jemand will sich ein Haus miethen, das ihm der Eigenthümer, bevor er es noch gesehen hat, sehr gelobt hat. Danach besieht sich der Miether das Haus und findet, dass es lang und eng ist. Da sagt er zum Eigenthümer: »was hast du so gelobt? Länge und Enge u. s. w.«

Man sagt das Sprüchwort in ähnlichen Fällen, wenn Jemand eine Sache lobt, die kein Lob verdient.

Das Volk glaubt, dass jedem Heuchler nach göttlicher Bestimmung ein enges Grab beschieden ist.

XIX. الّى يعطيك حبل جيّفه به *élli jaʿṭīk ḥbél ǧǧijfu bīh.* Wenn dir Jemand einen Strick reicht (und dich bittet, ihn mit diesem zu erdrosseln), so erdrossele ihn damit.

هذا المثل كيتعلّق بواحد الانسان الّى نصحته وما قبل شى النصيحة ذيالك ويحبّ يعمل غير الى فى رايه وخا عنده فيه الضرر وانت تخلّيه على خاطره يدير ما يبغى وتقول المثل وكلام المثل ناقص ولا بدّ تزيد لتمامه الكلمات، ويطلب يتجيّف به،

hād elmtsél kaitseʿallaḳ beuāḥed elínsan élli nṣáḥtsih u ma ḳbél schi ennaṣēḥa dīalek u iḥébb iaʿmel ǧēr lli fe rāju uachā ʿandu fīh eḍḍárar u éntsa tschállih ʿala chāṭru idīr ma ibǧi u tsḳūl elmtsél u klam elmtsél nāḳaṣ u la bédd tsezīd letsemāmu elkélmats: u iṭlób itsǧījef bīh.

Das Sprüchwort bezieht sich auf Jemand, dem du einen guten Rath gegeben hast und der diesen nicht befolgt, sondern nach seinem eigenen Kopf, und sollte es zu seinem Schaden sein, handeln will. Du wirst ihn nach seinem Gefallen thun lassen, was er will, und das Sprüchwort citiren. Das Letztere ist unvollständig, es sind die Worte zu ergänzen: und verlangt mit dem Strick erdrosselt zu werden.

XX. اذا وجدتهم يعبدوا العجل فعليك بالحشيش *ida uǧídtsihum iʿabdu elʿaǧél faʿlēk belḥaschēsch.* Wenn du Leute findest, die das Kalb anbeten, so bringe ihnen Gras.

اذا صبت شى قوم على واحد الحالة ما هى شى معقولة اِمّا ادخل معهم وسِر على زيّهم واِمّا تحيّد منهم ولا تفتى عليهم راى،

ida ṣíbtsi schi ḳaum ʿala uāḥed elḥāla ma hīa schi maʿḳūla imma dchól mʿahum u sīr ʿala zūhum u imma tshájijd ménnhum u la tséftsi ʿalēhum rāi.

Wenn du Leute triffst, die im Begriff sind, etwas Unvernünftiges zu thun, so setze dich entweder zu ihnen und nimm Theil an ihrem Thun oder aber entferne dich und enthalte dich einer Belehrung.

XXI. اذا شفته راكب على قصبة قل له مبارك مسعود الحصان *ída schúftsih rākeb ʿala ḳáṣba ḳúl lu mbārek msʿod elḥṣān.* Wenn du Jemand auf einem Rohr reiten siehst, so sage zu ihm: ich gratulire dir zu deinem Hengst.

واحد الانسان شرى شى حاجة بشهوته وهى رذيلة وانت ما تخسّر له شى فيها واعمل على نصيحة المثل،

uāḥed elínsan schrā schi ḥāǧa beschháu̯tsu u hīa erdīla u entsa ma tschásser lū schi fīha u ʿamel ʿala nṣēḥats elmtsél.

Jemand hat sich einen Gegenstand gekauft, der zwar werthlos, aber ganz nach seinem Geschmack ist. Mache du ihm keine abfälligen Bemerkungen darüber, sondern thue, wie das Sprüchwort räth.

XXII. بات ليلة فى الكْلتة صبح بن عمّ الجران *bāts lēla felgéltsa ṣbáḥ ben ʿamm elǧerān.* Er verbrachte eine Nacht im Pfuhl und dünkte sich am Morgen der Vetter der Frösche.

كيقولوا المثل فى حقّ الفنطاجيّة، شى احد خلط على واحد الجماعة ما كيعرفهم شى وهم ما كيعرفوه شى وبات معهم ليلة واحدة والاّ غدّا كيبغى يكون الكبير ذيالهم،

ka̯iḳūlu elmtsél feḥáḳḳ elfanṭaǧīja, schi ḥád chelét ʿala uāḥed elǧemāʿa ma ka̯iaʿrefhúm schi u húm ma ka̯iaʿrefūh schi u bāts mʿahum lēla uāḥda u lla ġádda ka̯ibġī ikūn elkebīr dīalum.

Das Sprüchwort richtet sich gegen die Überhebung. Jemand kommt z. B. in einen Kreis von Leuten, die er nicht kennt und die ihn nicht kennen, bringt in ihrer Mitte gerade eine Nacht zu und will am nächsten Tag bei ihnen das grosse Wort führen.

XXIII. جا للغابة ذالفليُّو وبغى يعتريه الرواح *ǧā lelġāba delfláiju u bġā iaʿtserih errūaḥ.* Er kam zum Poleianger und wollte sich den Schnupfen holen.

واحد الرجل جاهل وغشيم كيجى لعند واحد الرجل فاطن وكيبغى يعلّمه وفى ذيك الساعة كيقولوا المثل والفليُّو هو دوا للزكام وكيشمّوا النوار متاع الفليُّو باش يتسرّحوا من الترويحة،

uāḥed erráǧel ǧāhel u ġschīm ka̯iǧī leʿand uāḥed errāǧel fāṭen u ka̯ibġī iʿallemu u fe dík essāʿa ka̯iḳūlu elmtsél ulfláiju hūa dūa lezzúkam u ka̯ischémmu ennūar mtsaʿ lfláiju bāsch itsérraḥu men ettseruīḥa.

Man sagt das Sprüchwort, wenn ein unwissender und dummer Mensch einen klugen Mann belehren will. Polei gilt als Heilmittel gegen Schnupfen. Man riecht an den Blüthen dieser Pflanze, um die Erkältung los zu werden.

XXIV. اللّى فى راس الجمال فى راس الجمّالة *élli fe rās elǧemāl fe rās el-ǧemmāla.* Der Kameltreiber kennt die Absichten des Kamels.

كيقولوا الجمّال كيعرف خصايل الجمل مسقّم ويقال المثل اذا واحد كيحبّ يعمل شى حيلة على واحد اخر وهذا يسبقه فيها،

kaiḳūlu elǧemmāl kaiaʿref choṣāil elǧemél msáḳḳam u jukál elmtsél ida uāḥed kaiḥébb iaʿmel schi ḥīla ʿala uāḥed āchor u hāda isébḳu fīha.

Man behauptet, der Kameltreiber kenne die Natur des Kamels ganz genau. Man braucht das Sprüchwort, wenn Jemand einen Anderen überlisten will und ihm dieser dabei zuvorkommt.

XXV. دايمًا لورا بحال بولة الجمل *dāiman láura bḥál būlats elǧemél.* Immer nach rückwärts wie das Wasser des Kamels.

كيقولوها على الانسان اللّى كيخدم بالزاف ويربح دراهم وما يظهر شى عليه بسبب من الاسباب والجمل كيطلق ديما البول لورا بخلاف البهايم الاخرين،

kaiḳūluha ʿala línsan élli kaichdém bezzāf u irbáḥ derāhem u ma iḍhar schi ʿalēh besébeb men elásbab ulǧemél kaitlaḳ dīma elbūl láura bechelāf elbhāim lóchrin.

Man sagt so von Jemand, der fleissig arbeitet und Geld verdient, aber trotzdem aus irgend einem Grunde nicht vorwärts kommt.

Das Kamel lässt im Gegensatz zu den anderen Thieren sein Wasser nach rückwärts.

XXVI. اذا كنت وتد اصبر الضرب واذا كنت رزامة اضرب *ida kúntsi utséd ṣbór eḍḍárb u ida kúntsi erzāma ḍrób.* Wenn du Pflock bist, ertrage den Schlag, und wenn du Schlägel bist, schlage du.

الانسان الذليل الى ما عنده احد فى اكتافه لا بدّ يصبر الذلّ والحقرانية والانسان الى هو رجل وخوته فى اكتافه ياخذ حقّه والرزامة او الميجم هى واحد القرضة ذيال العود من جهة غليظة ومن جهه القبضة رقيقة وكيدقّوا بها اوتاد الخزاين،

elínsan eddelīl lli ma ʿandu ḥád fe ktsāfu la bedd iṣbár eddéll ulḥoḳranīja ulínsan lli hūa ráǧel u chōtsu fe ktsāfu jāchud ḥáḳḳu u errzāma ḍu lmīǧem hīa uāḥed elgérḍa dial lʿod men ǧīha ǧlīḍa u men ǧéhats elḳábḍa ergēga u kaidúḳḳu bīha utsād elchzāin.

Der schwächliche und hülflose Mann muss Geringschätzung und Verachtung dulden, der muthige Mann, dem seine Genossen zur Seite stehen, wird sein Recht zu wahren wissen.

Die *erzāma* oder *mīǧem* besteht aus einem Holzstück, das an einem Ende dick ist und an dem Ende, das man handhabt, dünn ausläuft; man braucht es insbesondere zum Einschlagen der Zeltpflöcke.

XXVII. نسّى الكذاب وسقصى *nissi elkeddāb u sáḳṣi.* Mache den Lügner vergessen und frage ihn (von Neuem).

حين سوّلت واحد على شى حاجة وفطنت كذب عليك اترك السوال وتكلّم على مسالة اخرى حتّى تحقّق بان نسى وعاود سقصيه على الحاجة الاوليّة الّى كذب فيها واذا زاد او نقّص تعرفه بالتحقيق كذّاب،

ḥīn sūeltsi uāḥed ʿala schi ḥāǧa u ftántsi kdéb ʿalēk tsrék essuāl u tskéllem ʿala mesāla óchra ḥáttsa tsḥáḳḳaḳ beínn nsā u ʿaued sáḳṣih ʿala elḥāǧa llūelīja lli kdéb fīha u ída zād au neḳḳáṣ tsaʿrefu betsaḥḳēḳ keddāb.

Wenn du Jemand nach einer Sache fragst und merkst, dass er dich belügen will, so frage ihn nicht weiter danach, sondern sprich von etwas Anderem, bis du sicher bist, dass er an die frühere Frage nicht mehr denkt, dann aber frage ihn von Neuem nach der ersten Sache und, wenn er nun etwas zusetzt oder weglässt, wirst du mit Sicherheit erkennen, dass er ein Lügner ist.

XXVIII. قبر مجلى ولا شكارة خاوية *ḳbár méǧli u la schkāra cháuija.* Ein Grab in fremdem Lande, aber keine leeren Taschen.

كيقول هذا المثل الرجل الّى ما عنده فلوس وما يرضى شى يسعى كيمشى يخدم على راسه فاين ما كان فى الدنيا غير باش يعيش ولوكان يموت مفقود على اهله ويكون القبر ذياله منسى،

kaiḳūl hād elmtsél erráǧel élli ma ʿandu flūs u ma irḍā schi isaʿa kaímschi ichdém ʿala rāsu fain ma kān feddúnja ġēr bāsch iʿaisch u lukān imūts mefḳūd ʿala áhlu u ikūn elḳbár dīalu ménsi.

So sagt der arme Mann, dem es widerstrebt zu betteln und der sich irgendwo in der Welt Arbeit sucht, nur um sein Brot zu haben, sollte er auch fern von den Seinen sterben und Niemand sein Grab kennen.

XXIX. اذا كان القاضى خصيمك اجمع عقودك *ída kān elḳāḍi chaṣīmek ǧmaʿ ʿoḳūdek.* Wenn der Kadi dein Gegner ist, so packe deine Documente zusammen.

كانت عندك شى دعوة ومشيت لعند الحاكم والحاكم جا من جهة المدّعى عليه غير اسمح فى الدعوة وامش فى حالك والعقود هما الرسوم والكواغط لاثبات الدعوة،

kānets ʿandek schi daʿua u meschītsi leʿand elḥākem ulḥākem ǧā men ǧéhats elmédda ʿi ʿalēh ǧēr smáḥ feddaʿua u ímschi feḥālek. ulʿoḳūd húma erresūm ulkuāǧeṭ letsbāts eddaʿua.

Du hast eine Klage und bist zum Richter gegangen, der hat jedoch die Partei des Beklagten ergriffen, da wird dir nichts Anderes übrig bleiben, als auf deine Klage zu verzichten und deines Weges zu gehen.

ʿOḳud sind die als Beweismittel dienenden Documente und Schriftstücke.

XXX. اشكون شافوا لك يا المكحّلة فى الظلام *aschkūn schāfu lek ja lmkáḥḥela feḍḍlām.* Wer sieht dich in der Dunkelheit an, du geschminkte Schöne!

كيقولوها للانسان الى كيعمل المعروف فى غير محلّه وما يقرّ له به حتّى واحد وكيسمّيوا المكحّلة المراة الّى كحّلت عينيها والكحل كيستعملوه العيالات والبعض من الرجال الشيّب فى العينين باش يزيّنوهم به وهو حتّى دوا للعينين المراض،

kaiḳūluha lelínsan élli kaiaʿmel elmaʿrūf fe ǧēr meḥállu u ma igárr lu bīh ḥáttsa uāḥed u kaisémmiu elmkáḥḥela elmerā élli káḥḥlets ʿainīha ulkóḥl kaistsaʿmeluh elʿaijālats ulbaʿḍ men errǧāl eschschījab fel ʿainīn bāsch izīǧenūhum bīh u hūa ḥáttsa dūa lelʿainīn elmrāḍ.

Man sagt das Sprüchwort zu demjenigen, der sich am unrechten Ort gefällig erweist und dem Niemand dafür Dank weiss.

Elmkáḥḥela nennt man die Frau, die sich ihre Augenränder mit *Kóḥl* (Spiessglaspulver) geschwärzt hat. Frauen und auch ältere Männer bedienen sich des *Kóḥls* zur Verschönerung der Augen, gleichzeitig wird er aber auch als Heilmittel bei Augenkrankheiten angewendet.

XXXI. صبّح عليه صباح العمشا على الكحل *ṣebbáḥ ʿalēh ṣbāḥ elʿamscha ʿala elkóḥl.* Er wünschte ihm guten Morgen, wie die Triefäugige dem *Kóḥl* (d. h. in aller Frühe).

واحد الرجل عنده شى دعوة مع واحد اخر ومشوا لعند القاضى وما فضت شى الدعوة فى ذاك النهار وبيّتوا عليها حتى الاّ غدّا ومولى الدعوة صبّح على المدّعى بكرى باش يمشيوا يكمّلوا الدعوة ويقول المدعى المثل والعمشاء كتعمل الكحل بكرى قبل كل شى باش ما يشوفوا شى العينين ذيالها مراض،

uāḥed erráǧel ʿandu schi daʿua maʿ uāḥed āchor u meschāu leʿand elḳāḍi u ma fḍāts schi eddaʿua fe dák ennehār u bīǧetsu ʿalēha ḥáttsa lla ǧádda u mūl eddaʿua ṣebbáḥ ʿala lmédda ʿi békri bāsch ímschiu ikémmelu eddaʿua u iḳūl elmédda ʿi elmtsél ulʿamscha katsaʿmel elkóḥl békri ḳabél kull schi bāsch ma ischūfu schi elʿainīn dialha merāḍ.

Jemand hat gegen einen Anderen bei dem Kadi eine Klage vorgebracht, die an demselben Tage nicht mehr zum Austrag gebracht werden kann. Man einigt sich, die Sache bis auf den folgenden Tag zu verschieben. Am Morgen erscheint nun der Kläger schon in aller Frühe bei dem Beklagten, um den Process zu Ende zu bringen. Da sagt der Beklagte das Sprüchwort.

Die Triefäugige pflegt am Morgen als Erstes sich ihre Augen zu schminken, damit man die Krankheit derselben nicht merkt.

XXXII. الستارة على العظم بحال سرج اولاد جامع *esstsāra ʿala laʿḍám bḥál serǧ ulād ǧāmaʿ*. Ein Überzug (und nichts Anderes) über dem Sattelbock, wie ein Sattel der *Ulād ǧāmaʿ*.

كيقولوا هذا المثل على الرجل الّى فى الظاهر كيظهر لا باس عليه وفى الباطن خاوى ما عنده شى والسرج ذيال المغاربة هو مركّب من الستارة والعظم والترشيح والستارة هو غلاف من الجلد الّى هو فوق العظم والعظم هو ذيال عود الصفصاف ومكيمح بجلد الجمل والجلسة معمّرةبا لصوف والترشيح هما اللبد الّى كيواليوا ظهر العود وعددهم عشرة والعرقية من التحت وهى كمّلت احداش ومن فوق الستارة كيعملوا حتى ستارة اخرى متاع جلد زيوانى مطروزة بالحرير ومن فوق منها الغبّارة ذيال الملف حتّى هى بتطريز الحرير واولاد جامع هى قبيلة معلومة فى حوز فاس من القبايل الّى هم من جملت قبايل المخازنيّة ومن العادة ذيالهم عندهم خيل مزيانين من خيل العرب الاصليّين وكيعملوا سرج ذليل عليهم ما كيناسب شى العود يغى غير العظم والستارة و شى ثلاثة ذاللبد.

kaiḳūlu hād elmtsél ʿala rrágel élli feḍḍāher kaiḍhár la bās ʿalēh u felbāten chāui maʿandu schi ussérǧ dīal lmǧārba hūa mrékkeb men esstsāra ulʿaḍám uttserschēḥ usstsāra hūa ǧelāf men elǧíld illi hūa fōḳ elʿaḍam ulʿaḍám hūa dīal ʿod eṣṣafṣāf u mkáimeḥ bǧíld elǧmél ulgúlsa meʿammra beṣṣōf uttserschéḥ húma ellebéd élli kaiuāliu ḍhár el aud u ʿadédhum ʿaschra ulʿarakīja men tsáḥts u hīa kémmlets ḥadásch u men fōḳ esstsāra kaiaʿmelu ḥáttsa stsāra óchra mtsaʿ ǧíld ziuāni meṭrūz belḥrīr u men fōḳ ménnha elǧebbāra dīal melf ḥáttsa hīa btseṭrīz elḥrīr u ulād ǧāmaʿ hīa ḳabūla maʿlūma fe ḥauz fās men elḳbāil élli húm men ǧémlats ḳbāil elmochaznīja u men elʿada dīalum ʿandum chēl meziānin men chēl elʿarab elaṣlīin u kaiaʿmelu sérǧ dīl ʿalēhum ma kaināseb schi el aud jāni ǧēr elʿaḍám usstsāra u schi tslātsa dellebéd.

Man sagt das Sprüchwort von Jemand, dem es dem Äusseren nach wohl zu gehen scheint, der in Wirklichkeit aber bedürftig ist und nichts besitzt.

Der Sattel der Marokkaner besteht aus der *stsāra*, dem *ʿaḍám* und den *tserschēḥ*. Die *stsāra* ist ein lederner Überzug, der über den *ʿaḍám* gelegt wird; der *ʿaḍám* (Sattelbock) ist aus Pappelholz gefertigt und mit Kamelleder überzogen, der Sitz ist mit Wolle gepolstert; *tserschēḥ* sind die Filzdecken (Unterlegedecken), welche auf dem Rücken des Pferdes liegen, ihre Zahl ist zehn und zu unterst als elfte die Schweissdecke. Über die lederne *stsāra* legt man auch noch eine andere aus *Ziuāni-* (gelbgefärbtem) Leder, die mit Seide gestickt ist, und über diese eine gleichfalls mit Seide gestickte Schutz- (Staub-) Decke aus Tuch.

Die *ulād ǧāmaʿ* sind eine grosse Kabyle im *Ḥauz Fās*, sie gehören zur Zahl der Kabylen, welche die *Mochaznija* (berittene Gendarmerie) stellen. Sie pflegen schöne Pferde rein arabischen Blutes zu besitzen, sich aber schlechter Sättel zu bedienen, die der Schönheit der Pferde nicht angemessen sind und nur aus einem Sattelbock und einem einfachen Lederüberzug mit etwa drei Unterlegedecken bestehen.

XXXIII. الخلاخل والخوا من داخل *elchlāchel ulchūa mén dāchel.* Ringe an den Knöcheln und innerlich Leere.

المغنى ذيال هذا المثل كيف المثل السابق وكيقولوه على واحد الرجل نصّاب الى كيعمل لباس مزيان وكيتمشّى فى الزنقة بالحايك واللبدة تحت ذراعه وكيظهر تاجر وبالحقّ ما عنده والو ورجل بماله اذا يمشى نلجامع كيدّى واحد اللبدة جهد ما فيها يكونوا ذراعين وهى مربّعة باش يصلّى عليها وحتّى اذا يسترى باش يجلس عليها ويرتاح وكذلك كيقولوا فى مثل هذا المغنى، البيوضة وقلّة الادام بحال سيكوك، وسيكوك هى واحد الصوبة ذيال كسكسو معدّلة باللبن ما فيها شى سمن ولا ادام ولا لحم،

elmaʿna dīal hād elmtsél kēf elmtsél essābeḳ u kaiḳūluh ʿala uāḥed erráǧel nássab llī kaiaʿmel lbās meziān u kaitseméschscha fezzánḳa belḥāik ullébda tsáhts draʿu u kaiḍhár tsāǧer u belḥákk ma ʿandu uālu u ráǧel bemālu ida imschi nelǧāmaʿ kaiddī uāḥed ellébda ǧūhd ma fīha ikūnu draʿain u hīa mrébbʿa bāsch iṣálli ʿalēha u ḥáttsa ida istsāra bāsch iglés ʿalēha u irtsáḥ u kedālek kaiḳūlu fe métsl hād elmaʿna: elbiūḍa u kéllats ellidám bḥál saiḳūk u saiḳūk hīa uāḥed esṣōpa dīal késkesu meʿaddela bellbén ma fīhā schi smen u la idám u la lḥám.

Der Sinn des Sprüchworts ist derselbe wie der des vorhergehenden. Man sagt es von Jemand, der sich den Anschein der Wohlhabenheit geben will, indem er sich fein kleidet und mit einem Haik angethan und einer Filzdecke unter dem Arm auf der Strasse einherspaziert, während er in Wirklichkeit gar nichts hat und ist.

Der wohlhabende Mann trägt eine Filzdecke, etwa 2 Draʿ (= ungefähr 110 Centimeter) im Quadrat gross, mit sich, wenn er in die Moschee

geht, um auf ihr beim Gebet niederzuknieen, und auch bei einem Spaziergang, um sich auf ihr auszuruhen.

In gleichem Sinne sagt man auch: »weiss, aber ohne Fett wie Saikuk«. Letzteres ist eine Art Suppe, aus Kuskusu und sauerer Milch bereitet ohne irgend welchen Zusatz, sei es Butter, Fett oder Fleisch.

XXXIV. الزلط والفرعنة مثل برغوث الزبابيل *ezzélṭ ulfera'na métsel borġūts ezzabābel.* Armuth und Dünkel wie die Flöhe auf dem Mist.

كيقولوا المثل فى حقّ الانسان الى مزنّن وصليب وما عنده شى حيا فى وجهه وكيبغى يكون كبير بالزز ولاين ما عنده كلمة وما يبالى به حتّى واحد.

kaiḳūlu elmtsél fe ḥáḳḳ elínsan lli mezénnen u ṣalīb u ma 'andū schi ḥīā fwúġhu u kaibġī ikūn kebīr bezzéz ualínni mā 'andu kélma u ma ibāli bīh ḥáttsa uāḥed.

Man braucht das Sprüchwort von einem Menschen, der ganz mittellos, aber dabei grob und unverschämt ist und mit Gewalt ein grosser Herr sein möchte, während er nichts zu sagen hat und sich Niemand nach ihm umschaut.

XXXV. الكلام مع السارية والمغى للجارية *elklām m'a essāria ulma'na lelġāria.* Die Rede richtet sich an den Pfeiler und ihr Sinn ist für das Kebsweib bestimmt.

كتحبّ توبّخ شى واحد ولاينّ ما كتبغى شى تتكلّم معه بذاته على شى سبّة وكتقولها لواحد اخر بحضور الاول وهو يسمع كلامك والجارية من اصلها خادم مشريّة بالفلوس ومولاها اعتقها على موجب الكتاب والسنّة ورجعت مراة حرّة.

katsḥébb tsuábbech schi uāḥed ualínni ma katsbġī schi tsetskéllem m'ah bedātsu 'ala schi sébba u katsḳúlha leuāḥed āchor bḥḍōr ellūuel u hūa isma' klāmek ulġāria men áṣlha chādem meschrīja belflūs u mulāha 'atséḳa 'ala mūġeb elkitsāb ussúnna u reġ'ats merā ḥórra.

Du willst Jemand tadeln, aber aus irgend einem Grunde nicht mit ihm selbst sprechen und wendest dich an einen Anderen in Gegenwart des Ersteren, so dass dieser deine Worte hören kann.

Das Kebsweib, ursprünglich eine durch Kauf erworbene Sclavin, ist von ihrem Herrn unter Beobachtung der gesetzlichen Vorschriften freigelassen worden und hat dadurch die Rechte einer freigeborenen Frau erlangt.

XXXVI. الكّى فى الحمير والبقر يزعرطوا *elkái felḥmīr ulbgár iza'rṭu.* Die Esel werden gebrannt und die Rinder schlagen aus.

واحد الرجل كيخاصم مع واحد اخر ويجى ثالث ما عنده حاجة فى ذاك الخصام ويغوّث ويشرّ ويبغى يحكم بينهم وفى ذيك الساعة كيقولوا المثل والمغاربة من عادتهم يعملوا الكيّة على البهيمة الى عندها شى عيب فى الرجلين.

uāḥed erráġel kaichāṣem mʿa uāḥed āchor u iġī tsālets ma ʿandu ḥāġa fe dák elchiṣām u iġāuets u ischárr u ibġī iḥkám bainhum u fe dik essāʿa kaikūlu elmtsél ulmġāreba men ʿadatsum iaʿmelu elkáija ʿala lbehīma llī ʿanda schi ʿaib ferreġlīn.

Jemand hat einen Streit mit einem Anderen, da kommt ein Dritter, den die ganze Sache nichts angeht, hinzu und will mit Schreien und Schelten den Streit schlichten. Dann sagt man das Sprüchwort.

Die Marokkaner pflegen ein Thier, das einen Fehler an den Beinen hat, zû brennen.

XXXVII. كل زرع يجيب له ربّى الكيّال *kúll zeraʿ iġīb lu rábbi elkīyal.* Jedem Weizen giebt Gott seinen Käufer.

كل سلعة تنباع ولو كانت رذيلة وكيقولوها حتّى فى حقّ المراة الّى ما جابتها شى عين وتتزوّج والكيّال هو الى كيكيّل الزرع وحتّى الى كيشريها وفى هذا المعنى المثل، كل فولة مرّة يجيب لها ربّى غرنوق اعور.

kúll sélaʿa tsenbāaʿ u lū kānets erdīla u kaikūluha ḥáttsa feḥákk elmerā élli mā ġābetshā schi ʿain u tsetszūueġ ulkīyal hūa llī kaikīyel ezzeraʿ u ḥáttsa llī kaischrīha u fe hād elmaʿna elmtsél: kúll fūla márra iġīb láha rábbi ġarnōḳ ʿauar.

Jede Waare, selbst wenn sie minderwerthig ist, verkauft sich. Man sagt das Sprüchwort auch mit Bezug auf eine sehr hässliche Frau, der es gelingt, einen Mann zu bekommen.

Kīyal ist sowohl derjenige, der das Getreide zumisst, wie auch der Käufer.

Gleichen Sinn hat das Sprüchwort: »Jeder Bohne findet Gott einen einäugigen Kranich«.

XXXVIII. الزغبى زغبى ولو حرث بجقمة *ezzóġbi zóġbi u lau ḥárats beġóḳma.* Der Pechvogel bleibt ein Pechvogel, selbst wenn er in *ġoḳma* sein Land bestellt.

الّى ما عنده سورطى ولا سعد تتسلّط عليه الشدّة فى كل ما يدير وجقمة هى ارض فى ايالة الشاوية خاصبة للغاية وتجلب الصابة من غير مشقّة.

élli ma ʿandu suérṭi u la saʿad tsetsesállaṭ ʿalēh eschschédda fe kúll mā idīr u ġóḳma hūa árḍ fe ijālats eschscháuija chāṣba lelġāja u tseġléb eṣṣāba men ġēr mschákḳa.

Wer kein Glück hat, wird bei Allem, das er unternimmt, vom Unglück verfolgt. *ǧoḳma* ist ein sehr fruchtbares Gebiet in der Provinz *Schauija*, in dem die Ernte ohne besonderen Aufwand von Arbeit eine reiche zu sein pflegt.

XXXIX. رجلين اليتيم يجلبوا الغيص فى الصايم *réǧlin elitsīm iǧélbu elǧáiṣ feṣṣmāim.* Die Füsse einer Waise sind sogar an den heissesten Sommertagen von Strassenkoth nicht rein.

اليتيم الّى ماتت امّه وعنده مراة باباه يكون ديما مقهور ومسكين ولو كان ولد مربّى مليح و اهلاً للمحبّة وكيقولوا المثل حتّى على الانسان الى يجتهد فى الحسنات والناس ينسبوا له التحراميّات والصايم هما الاربعين يوم ذالصيف الاشدّ السخانة وضدّهم الليالى فى الشتوة وهما الاربعين يوم الاشدّ البرد.

elitsīm élli mātsets úmmu u ʿandu mrā bābah ikūn dīma meḳhōr u meskīn u lu kān uéld merébbi melēḥ u áhlan lelmḥábba u kaiḳūlu elmtsél ḥáttsa ʿala línsan llī iǧtsehéd felḥasanāts unnās inesbū lūh ettsaḥramījats uṣṣmāim húma elarbaʿīn jōm deṣṣáif elaschédd esschāna u ḍéddhum elliāli feschschétsua u húma elarbaʿīn jōm elaschédd elbárd.

Die Waise, deren Mutter gestorben ist und die eine Stiefmutter hat, wird immer schlecht und erbärmlich behandelt werden, selbst wenn es ein gut erzogenes und liebenswerthes Kind ist.

Man sagt das Sprüchwort auch von dem Menschen, der sich bemüht, Gutes zu thun und von dem die Welt nur Schlechtes denkt.

Ṣemaim sind die vierzig heissesten (und längsten) Tage des Sommers (Hundstage) im Gegensatz zu den Liali, den vierzig kältesten (und kürzesten) Tagen des Winters.

XL. يتعلّموا الحجّامة فى روس الايتامى *itseʿallemu elḥaǧǧāma fe rūs elitsāma.* Die Barbiere lernen an den Köpfen der Waisen.

حين كيسوقوا واحد المتعلّم لعند المعلّم الحجّام باش يتعلّم يحسن للناس يدفع له المعلّم ذوك الذرارى الصغار الدراويش الّى ما عندهم والدين ولا قدرة لهم للمنع من هذا وكذلك كل انسان مسكين ودرويش وقليل القدرة لا بدّ يصبر على ما ينزل عليه من الظلم.

ḥīn kaisōḳu uāḥed elmetseʿallem lʿand elmʿallem elḥáǧǧam bāsch itseʿallem iḥássan lennās idfaʿ lū elmʿallem dōk edderārī esṣṣār edderāuisch élli ma ʿandum uālidīn u la ḳódra láhum lelména men hāda u kedālek kull ínsan meskīn u ḳlīl elḳódra la bédd iṣbár ʿala ma inzél ʿalēh men eḍḍólm.

Wenn ein Lehrling zu einem Barbier gebracht wird, um das Barbiergewerbe zu erlernen, so wird ihm der Meister zum Lernen die armen elternlosen Kinder überlassen, die sich dessen nicht weigern können. Ebenso wird jeder arme Teufel das Unrecht, das man ihm anthut, ruhig ertragen müssen.

XLI. خذها من يد الشبعان اذا جاع ولا تاخذها من يد الجعان اذا شبع

chódha men jéd eschscheba'ān ída ǧāa' u la tsāchodha men jéd elǧo'an ída schba'. Nimm von dem Satten, wenn er hungrig ist, aber nimm nicht von dem Hungrigen, wenn er satt ist.

الانسان الى كان فى الاصل تاجر وبرزقه ورجع فقير يعمل فيك الجميل الى طلبت ويعطيك من دون منّة لاجل هو دايمًا كبلير ولاكن المسكين الى رجع تاجر يعمل فيك شى جميل ويعيّرك به لاجل يبقى دايمًا محيّف،

elínsan llī kan feláṣl tsāǧer u brézku u rǧa' faḳīr ia'mel fīk elǧamīl llī ṭalabtsi u ja'ṭīk men dūn ménna leáǧl hūa dāiman kabalēr ualāken elmeskīn llī rǧa' tsāǧer ia'mel fīk elchēr u i'airek bīh leáǧl ibḳa dāiman mḥáijef.

Ein ursprünglich wohlhabender und dann verarmter Mann wird sich dir gefällig erweisen und dir geben, ohne ein Wort darüber zu verlieren, denn innerlich bleibt er stets der vornehme Mann. Ein armer Mann dagegen, der reich geworden ist, wird dir wohl gefällig sein, dir aber diese Gefälligkeit vorhalten, da er stets eine niedrige Gesinnung bewahren wird.

XLII. زيّ اولاد الزفوت فى الليل يحرقوا الزيوت وفى النهار يقبضوا القنوت

záïï ulād ezzefūts fellēl iḥárḳu ezziūts u fennehār iḳábḍu elḳenūts. Es ist die Art der Lumpe, die Nacht bei Licht zu verbringen und am Tage in einem Winkel zu liegen.

اولاد الزفوت هما اولاد الحرام والزكّايط الى كيعملوا غير الحاجة الكحلا ومن عادتهم كيباتوا فايقين وكيقيّلوا ناعسين،

ulad ezzefūts húma ulad elḥarām uzzegāiṭ lli kaia'melu ǧēr elḥāǧa elkáḥla u men 'adatsum kaibātsu fāiḳīn u kaiḳáijelu na'esīn.

Ulad ezzefūts nennt man das lichtscheue Gesindel, das nur Schlimmes im Sinne führt und die Nacht zu durchwachen und den Tag zu verschlafen pflegt.

XLIII. دسّر الكلب يلحس لك شواربك *désser elkélb ilḥás lék schuārbek.* Verwöhne den Hund, und er wird dir die Lippen lecken.

كيعبّروا بالكلب على الانسان الذليل والغشيم واذا واحد اخر مولى القدرة والهيبة يجلس معه ويتملّغ معه واحد النهار يقدر يكون يقول له واحد الكلمة

قيحة ويزّبل فيه وفى معنى هذا المثل كاين الكلام، من خلّط راسه فى النخّال ينقبوه الدجاج،

kaiʿabberu belkélb ʿala línsan eddelīl ulǧschīm u ída uāḥed āchor mūl elkódra ulhība iglis mʿah u itseméllaǧ mʿah uāḥed ennehār iḳdár ikūn iḳúl lu uāḥed elkélma ḳbēḥa u izébbel fīh u fe maʿna hād elmtsél kāin elkelām, mén chálleṭ rāsu fennúchchal inéḳbuh eddeǧāǧ.

Mit dem Hunde soll der niedrigstehende, ungebildete Mensch verglichen werden. Wenn ein hochstehender und angesehener Mann sich mit einem solchen abgiebt und mit ihm Scherz treibt, so kann es ihm eines Tages passiren, dass jener ihm eine unpassende Antwort giebt und ihn beschimpft. In gleichem Sinne sagt man auch: »wer seinen Kopf in die Kleie steckt, den werden die Hühner picken«.

XLIV. من تسحّر مع العيّال يصبح فاطر *mén tsesáḥḥar mʿa elʿaijāl iṣbáḥ fāṭer.* Wer die Fastenmahlzeit in der Frühe mit Kindern zusammen einnimmt, wird nicht fasten.

كيقولوا المثل على الانسان الى يتشاور مع الشبّان او الناس الى ما عندهم عقل او يشرك معهم فى شى شغل ويشيروا عليه بما ما عنده فايدة او يفشوا سرّه ومثل هذا،

kaiḳūlu elmtsél ʿala línsan llī itseschāuer mʿa lschschubbān au ennās llī mā ʿandúm ʿaḳál au ischrék mʿahum fi schi schǧúl u ischīru ʿaléh bemā mā ʿandu fāida au ifschīu sérru u métsel hāda.

Das Sprüchwort wird von demjenigen gesagt, der sich bei jungen unerfahrenen Leuten oder thörichten Menschen Raths erholt oder mit solchen gemeinschaftlich etwas unternimmt. Sie werden ihm Unnützes rathen oder seine Pläne ausplaudern und ihm Ähnliches anthun.

XLV. حبّ يطلى راسه بالعسل ويدخّله فى الغار ذالنمل *ḥább iṭlī rāsu belʿasél u idáchchelu felǧār dennemél.* Er wollte seinen Kopf mit Honig bestreichen und ihn in das Ameisenloch stecken.

هو الرجل الى دخل فى امر من امور الدنيا باش يدبّره وبعدًا ما يطيق شى على الترتيب وفى الاخر ما يقدر شى يفكّ راسه،

hūa erráǧel lli dchál fe ámr mén umūr eddúnja bāsch idébberu ū baʿdan ma iṭīḳ sche ʿala ttsertsīb u felācher ma iḳdár schi ifúkk rāsu.

So ist der Mann, der sich zur Regelung einer Angelegenheit erboten hat, damit aber nicht zu Stande kommt und zuletzt weder aus noch ein weiss.

XLVI. المزلوط فى القافلة مستامن *elmezlūṭ felgáfla mestsāmen.* Der Arme in der Karawane ist in sicherer Hut.

الّى ما عنده رزق ما يخاف شى الشفّارة وقطّاع الطريق والمزلوط هو الفقير الى ما عنده دراهم معه وما عنده بهيمة ولا رمّة وحتّى حاجة.

élli ma ʿandu rézḳ ma ichāf schi eschscheffāra u ḳoṭṭāaʿ eṭṭerēḳ ulmezlūṭ hūa elfaḳīr lli ma ʿandu derāhem mʿah u ma ʿandu bhīma u la rámma u ḥáttsa ḥāǧa.

Wer nichts besitzt, braucht sich nicht vor Räubern und Wegelagerern zu fürchten. *Mezlūṭ* ist der Arme, der kein Geld bei sich hat, kein Thier reitet, kein Lastthier und nichts mit sich führt.

XLVII. من خانها ذراعها تقول مسحورة *mén chānha drāaʿha tseḳūl mesḥōra.* Wenn sie zu schwach ist, sagt sie: ich bin behext.

كيقولوها على الانسان الى كيدّعى بالجهد او الحذاقة او امور الكبار وبالحقّ ذراعه قصير وحاله ضعيف وكيبغى يستر قلّة القدرة بشى عذر. والعبادة الباطلة هى جارية عند المغاربة وهكذا كيثيقوا بالسحر وكاين فى الغرب عدد من السحّارين الى كيعاشروا الجنون على ظنّ الناس والخاصّ والعامّ كيخدّموا الحروز والحجابات فى جميع الاحوال.

kaiḳūluha ʿala línsan lli kaiddaʿa belǧúhd au lḥdāḳa au umūr elkebār u belḥáḳḳ drāʿu ḳṣīr u ḥālu ḍaʿīf u kaibǧī istsér ḳéllats elḳódra beschī ʿadár. ulʿaibada elbāṭala hīa ǧāria ʿand elmǧāreba u hākeda kaitsīḳu bessḥár u kāin felǧárb ʿadad men essaḥḥārīn lli kaiʿaschru elǧenūn ʿala ḍann ennās ulcháṣṣ ulʿamm kaichéddemu elḥorūz ulḥǧābats fe ǧemēaʿ elḥuāl.

So sagt man von Jemand, der fähig und geschickt zu sein behauptet oder sich grosser Dinge rühmt, thatsächlich aber unbedeutend und schwach ist und seine Ohnmacht mit einer Ausrede zu verbergen sucht.

Die Marokkaner sind in hohem Grade abergläubisch und treiben Zauberei. Es giebt im Lande eine Menge von Zauberern, die nach Ansicht des Volkes mit der Geisterwelt Verkehr haben. Amulette und sonstige Zaubermittel werden bei allen möglichen Anlässen von Gross und Klein gebraucht.

XLVIII. اش كان باباك قال له نفّار قال له الحمد لله رمضان تقضّى. *ásch kān bābak ḳál lu neffār ḳál lū elḥámdu lilláh ramḍān tsḳāḍḍa.* »Was war dein Vater?« Er antwortete: »Bläser (der Moschee)«. Da sagte der Andere: »Gott sei Dank, *Ramadan* ist vorüber«.

واحد الرجل كان عنده شى خدمة او مرتبة وعمل فيها نفخة وفنطاجية بالزاف وبعدًا تتقضّى المدّة ذيال الخدمة وما بقى له شى التصرُّف فيها وفى ذيك الساعة كيقولوا له المثل ونفّار هو الرجل الى كينفّر يعنى كيضرب النفير فى صومعة الجامع فى رمضان والنفير هو واحد البوق طويل وغير معوّج ويتنفّر اربع مرّات فى الليل المرّة الاوليّة ساعة ونصّ بعد المغرب اذا الموذّن اذّن بصلاة العشا وهو نفير الشفع زعما وقت الصلاة ذيال الاشفاع المرّة الثانية ثلاثة ذالسوايع قبل الفجر وهو نفير السحر الاوّل ويفيّق البنى ادم باش يصوّبوا السحور المرّة الثالثة ساعتين الاّ ربع قبل الفجر وهو نفير السحر الثانى والمرّة الاخرية نصّ ساعة قبل الفجر وهو نفير القطّاع الى يعلّم بقطع الفطر واذا النفّار ما بقى شى ينفّر فيسع يخرّجوا الطبجية المدفع وهذا وقت الامساك وبدو الصيام.

uāḥed erráǧel kan ʿandu schi chédma au mértsba uʿamel fiha néfcha u fantaǧīja bezzāf u baʿdan tsetsḳāḍḍa elmédda dīal lchédma u ma bḳā lu schi ettsárruf fiha u fe dik essāʿa kaikūlu lu elmtsél u neffār hūa erráǧel lli kainéffer jaʿni kaiḍráb ennefir fe ṣomʿats elǧāmaʿ fi ramḍān u ennefīr hūa uāḥed elbōḳ ṭūl u ǧēr meʿaueǧ u itsnéffer arbaʿ márrats fellēl elmárra ellūelīja saʿa u núṣṣ baʿd elmáǧreb ída elmúdden ádden beṣelāts elʿascha u hūa nefīr eschschfaʿ zaʿma uáḳts eṣṣlā dīal laschfāaʿ elmárra ettsānia tslātsa dessuāeaʿ ḳbél elfǧér u hūa nefīr essaḥár ellūel u ifījaḳ elbnādem bāsch iṣáuebu essoḥōr elmárra ettsāltsa saʿatséin lla rúb ḳbél elfǧér u hūa nefīr essaḥár ettsāni ulmárra lachrīja núṣṣ saʿa ḳbél elfǧér u hūa nefīr elḳaṭṭāaʿ lli iʿallem beḳṭaʿ elfṭár u ída enneffār ma bḳā schi inéffer fisaʿ ichárreǧu eṭṭobǧīja elmédfaʿ u hāda uáḳts elímsak u bdū eṣṣiām.

Jemand hat ein Amt oder einen Posten, mit dem er sich übermässig brüstet und grossthut. Die Zeit seines Dienstes geht aber zu Ende und er hat sein Amt nicht mehr zu versehen. Dann sagt man zu ihm das Sprüchwort.

Neffār ist derjenige, welcher während des *Ramadan* auf dem Moscheethurm den *Nefīr*, eine Art langer und gerader Trompete (Posaune) bläst. Der *Nefīr* pflegt viermal in der Nacht geblasen zu werden: das erste Mal anderthalb Stunden nach Sonnenuntergang, d. i. nachdem der *Mudden* zum ʿAschagebet gerufen hat; man nennt dieses Blasen *nefir eschschfaʿ*, da es zur Stunde des *aschfāaʿ* genannten Gebetes statthat; das zweite Mal drei Stunden vor Tagesanbruch, es ist dies der erste *nefir essaḥár* zu dem Zwecke, die Gläubigen aufzuwecken, damit sie die *Soḥōr* benannte Mahlzeit bereiten; das dritte Mal ein und dreiviertel Stunden vor Tagesanbruch, es ist dies der zweite *nefir essaḥár*; das vierte und letzte Mal eine halbe Stunde vor Tagesanbruch, der sogenannte *nefir elḳaṭṭāaʿ*. In dem Augenblick, wo der *neffār* zu blasen aufhört, feuern die Artilleristen einen Kanonenschuss

ab, dieser Zeitpunkt ist der sogenannte *imsāk* »Enthaltung« und zeigt den Beginn des Fastens an.

XLIX. يتعلّق فاين يتفلّق *itseʿallaḳ faiṉ itsefállaḳ.* Er strebt dahin, wo man ihm den Schädel (mit einem Stein) blutig schlagen wird.

كيقولوا المثل على الانسان الّى كيبغى يدرك شى مقام الى ما هو شى مقامه او شى مرتبة الى ما يطيق شى القيام بها ابدًا وهكذا كيعطى راسه للهلاك وكيقولوا تفلّق فلان اذا ضربوا راسه بالحجرة حتّى يخرج الدم،

kaiḳūlu elmtsél ʿala línsan élli kaibġī idrék schi maḳām lli máu schi maḳāmu au schi mértseba lli ma iṭiḳ schi elḳiām bíha ábadan u hākeda kaiaʿṭi rāsu nelhlāḳ u kaiḳūlu tsefállaḳ felān ída ḍárbu rāsu belḥáǧra ḥáttsa ichréǧ eddém.

Man sagt das Sprüchwort von Jemand, der nach einer Stellung strebt, in die er nicht gehört, oder nach einem Amte, das er niemals ausfüllen kann und sich auf diese Weise selbst zu Grunde richtet. Man sagt *tsefallaḳ* von Jemand, dem man den Kopf mit einem Stein blutig geschlagen hat.

L. الجنازة كبيرة والميّت فار *elǧenāza kbīra ulmījits fár.* Das Leichenbegängniss ist ein grosses, aber der Todte ist nur eine Maus.

كيقولوها فى مثل اذا احد مشت له شى حاجة صغيورة لا تسوى درهم وهو كيعظّمها وكيبالغ ضيعها،

kaiḳūluha fe metsél ída ḍḥad mschāts lu schi ḥāǧa ṣǧīura la tsésua dérham u hūa kaiʿaḍḍemha u kaibāleǧ ḍaiʿaha.

Man sagt so z. B. wenn Jemand einen unbedeutenden Gegenstand ganz geringen Werthes verloren hat und nun diesen als sehr werthvoll rühmt und seinen Verlust übermässig beklagt.

LI. من فاز برزقه فهو بطّار ومن تاخّر عن رزقه فهو مطيار *mén fāz berézḳu fehūa beṭṭār u mén tseáchchar ʿan rézḳu fehūa meṭiār.* Wer hinter seinem Vortheil her ist, ist ein ganzer Mann, wer aber säumig ist, den wird das Unglück verfolgen.

كيسمّيوا واحد الرجل بطّار اذا هو شاطر ومجتهد يقضى الغرض ذياله والمطيار هو الكعبى تتوقّع له المصيبة فى كل ما يدير،

kaisémmiu uāḥed erráǧel beṭṭār ída hūa schātar u méǧtsahed iḳḍī elǧaraḍ dīālu ulmeṭiār hūa elkoʿabi tsetsuáḳḳaʿ lu elmṣība fe kull ma idīr.

Man nennt *beṭṭār* den geschickten und fleissigen Mann, der sein Ziel erreicht, und *meṭiār* den Pechvogel, dem Alles, was er unternimmt, missglückt.

LII. من فاتك بليلة فاتك بحيلة *mén fātsek belīla fātsek beḥīla.* Wer dir um eine Nacht voraus ist, ist gewitzter wie du.

الّى خلق قبل منك وخا كان بليلة واحدة كيعرف من امور الدنيا اكثر منك وكيقولوها فى مثل للعيل الى كيضادد الشيخ او للرجل الى جا لواحد البلاد وما زال ما كيعرف الاحوال ذيالها وكيبغى يشير على اهل البلاد الى اخره،

élli chláḳ ḳbél ménnek uachā kān belēla uāḥeda kaiaʿraf men umūr eddúnja ktsár ménnek u kaiḳūluha fe metsél lelʿaíl llī kaiḍāded eschschēch au lerráǧel llī ǧā luāḥed elblād u ma zāl ma kaiaʿraf elḥuāl dīala u kaibǧī ischīr ʿala áhl elblād íla ācheri.

Wer früher, und wäre es auch nur eine Nacht, als du geboren ist, kennt von der Welt mehr wie du. Man sagt das Sprüchwort z. B. zu dem jungen Menschen, der dem Greis widerspricht, oder zu dem Neuling an einem Orte, der, ohne die Verhältnisse zu kennen, den Eingesessenen Rathschläge geben will und Ähnliches.

LIII. زنّيط السلوقى ما ينطلق شى بعد ما بقى سبع سنين فى القالب *zennīṭ esslōgi ma inṭláḳ schi baʿd ma bḳā sbaʿ senīn felḳāleb.* Der Schwanz des Windhundes wird immer gekrümmt sein, bliebe er auch sieben Jahre in einer Form.

المعنى ذالمثل هو الكلام المعلوم الطبع يغلب التطبّع والسلوقى الى كيصادوا به الارنب وحلّوف الغابة عنده الشوال معوّج قبالة،

elmaʿna delmtsél hūa elklām elmaʿlūm: eṭṭobaʿ iǧléb ettseṭébboaʿ. usslōgi lli kaiṣāḍu bīh lárneb u ḥálluf elǧāba ʿandu eschschuāl meʿaueǧ ḳbāla.

Der Sinn des Sprüchworts ist der des bekannten: Die Natur lässt sich nicht bezwingen. Der *slōgi* (eine Art Windhund), der für die Hasen- und Wildschweinjagd benutzt wird, hat einen stark gebogenen Schwanz.

LIV. اذا عاش راس ما يعدم شاشيّة *ída ʿasch rās ma jaʿdém schaschīja.* So lange der Kopf noch lebt, wird sich auch eine Mütze für ihn finden.

كيقولوها للانسان الى كان عنده شى حاجة عزيزة ومشت له وهو كلام التسليّة والتعزيّة والعيش احسن من كل شى وربّى يخلف ما تلف والراس ذالبنى ادم ما يبقى شى عريان والشاشيّة هى فى الغرب الطربوش المشوّك متاع الملف الاحمر وكيعملوها المخزنيّة،

kaiḳūluha lelínsan lli kān ʿandu schi ḥāǧa ʿazīza u mschāts lu u hūa klām ettseslīja uttsaʿzīja ulʿaisch ḥsán mén kull schi u rábbi íchlef ma tseléf urrās

delbenādem ma ibḳā schi ʿoriān uschschaschīja hīa felǧárb eṭṭárbusch elmeschūek mtsaʿ elmelf elḥmár u kaiaʿ melūha elmochaznīja.

Das Sprüchwort sagt man zu demjenigen, der eine ihm liebe Sache verloren hat, um ihn zu trösten und auch um Mitgefühl zu bezeigen. Das Leben ist mehr werth als alles Andere, und Gott kann Alles wieder ersetzen, und der Kopf wird nicht unbedeckt bleiben.

Schaschīja nennt man in Marokko die spitze rothe Tuchmütze, welche die berittenen (Gendarmerie-) Soldaten tragen.

LV. البعرة كتفتش على اختها اربعين عام واذا تلاقتها فى البحر كتقول لها مرحبا بريحة الاحباب *elbaʿra katsftsésch ʿala úchtsha arbaʿin ʿam u ída tslaḳétsha felbḥár katsḳúl láha maraḥbā berēḥats elḥbāb.* Der Koth sucht nach seinem Bruder (Schwester) vierzig Jahre, und wenn er ihn schliesslich im Meere trifft, so ruft er ihm zu: »Willkommen, Duft der Freunde!«

يقال المثل اذا يتكلّموا على اجتماع زوج ذالناس الّى توافق الطبيعة ذيالهم فى الخبث والقباحة،

jukál elmtsél ída itskéllemu ʿala iǧtsimaaʿ zūǧ dennās élli tsuāfeḳ eṭṭobēʿa dīalum felchóbts ulḳebāḥa.

Man braucht das Sprüchwort, wenn von der Verbrüderung zweier Personen die Rede ist, die an Gemeinheit und Schlechtigkeit einander gleich sind.

LVI. الشلح والفار لا تورّيه باب الدار *eschschélḥ ulfár la tseúrrih bāb eddār.* ʿDem Berber und der Maus zeige nicht deine Hausthür.

المثل يتعلّق بالانسان الباسل الى ما كيفهم شى راسه وكيجى كل نهار كيلهيك على شغلك وكينكّدك وبالشلح كيعبّروا على الرجل قليل الادب والمروّة بخلاف الحضيرى،

elmtsél itseʿallaḳ belínsan elbāsel lli ma kaifhém schi rāsu u kaiǧī kull nehār kailhīk ʿala schóǧlek u kainékkedek u beschschélḥ kaiʿabberu ʿala erráǧel klīl eládab ulmrūua bechilāf elḥaḍīri.

Man sagt das Sprüchwort mit Beziehung auf einen unbequemen und thörichten Menschen, der dich jeden Tag aufsucht und dich von deiner Arbeit abhält und belästigt. Der Berber wird mit einem ungebildeten und ungeschliffenen Menschen verglichen im Gegensatz zum Stadtbewohner.

LVII. العاقل بالغمزة والجاهل بالدبزة *elʿaḳel belǧámza ulǧāhel beddébza.* Für den Verständigen bedarf es eines Augenwinkes, für den Dummen eines Faustschlages[1].

[1] Vergl. Fischer, a. a. O. Nr. 2.

الرجل اذا كان فاطـــن وبعقله يفهم ما بغيت ولو يشّرت له غير بالعينين ذيالك واذا كان غشيم وخشين يفهمك غير اذا ضربتـــه وكيقولوا حتّى الحرّ بالغمزة والعبد بالدبزة.

erráǧel ída kān fāten u beʿaḳlu ifhém ma bǧītsi u lau ischschártsi lu ǧēr belʿaīnīn dīalek u ída kān ǧschīm u chschīn iféhmek ǧēr ída ḍrábtsih u kaiḳūlu ḥáttsa elhórr beldjámza ulʿabd beddébza.

Wer aufgeweckt und gescheit ist, wird deine Absicht verstehen, wenn du sie ihm auch nur mit den Augen andeutest, dem rohen und ungebildeten Menschen wirst du dich mit Schlägen verständlich machen müssen.

Das Sprüchwort lautet auch: für den Freien bedarf es eines Augenwinkes, für den Sclaven eines Faustschlages.

LVIII. الطريق تقتل من لا يعرفها ويقتلها من يعرفها *etterēḳ tséktsel mén la iʿarfa u iḳétsla mén iʿarfa.* Wer seine Strasse nicht kennt, wird auf ihr umkommen, wer sie aber kennt, wird ihre Schwierigkeiten überwinden.

يعنى الانسان يكون معلّم غير فى الحرفة او الصناعة الّى تعلّمها بالكمال.

jaʿni elínsan ikūn mʿallem ǧēr felḥérfa au eṣṣenāʿa élli tseʿallema belkemāl.

Ein Jeder wird in seinem Beruf oder Gewerbe nur dann etwas Tüchtiges leisten, wenn er darin gründlich Bescheid weiss.

LIX. ولّد ولدك شيخًا لا تولده غندورًا *úlled uéldek schéichan la tswúlldu ǧandōran.* Erziehe deinen Sohn zu einem Scheich und nicht zu einem Gecken.

علّم ولدك التدبير والحيلة والتواضع والغندور هو الزلّال وحتّى الانسان الى كيدّعى بالكبيرة وكيفخّم بروحه ولاينّ هو خاوى وفارغ العقل.

allem uéldek ettsedbīr ulḥīla uttsuāḍaʿ ulǧandōr hūa ezzellāl u ḥáttsa elínsan lli kaídaʿi belkebīra u kaifáchcham berōḥu ualaínni hūa chāui u fāreǧ elʿaḳál.

Lehre deinen Sohn umsichtig, geschickt und bescheiden zu sein. *ǧandōr* ist ein Stutzer, aber bezeichnet auch einen unbedeutenden und unwissenden Menschen, der sich aufspielt und wichtig thut.

LX. قدّه قدّ الفولة وحسّه حسّ الغولة *ḳáddu ḳadd elfūla u héssu ḥess elǧūla.* So gross wie eine Bohne und eine Stimme wie eine Hexe.

كيضربوا هذا المثل لواحد الرجل اسطيطو ما عنده ذراع ولا كلة وكل يوم كيبغى يدبّز ويشرّ ويكون من الكبار ويدخل فى الكلوف.

kaiḍárbu hād elmtsél leuāḥed erráǧel stīṭu ma ʿandu draʿ u la kélma u kull jaum kaibǧī idábbez u ischárr u ikūn mén elkbār u idchol felkūlūf.

Man sagt so von einem kleinen Menschen in untergeordneter Stellung, der streit- und zanksüchtig ist, den Mächtigen spielen will und sich in Dinge mischt, die ihn nichts angehen.

LXI. عند الصرف تعرف وعند القلى تدرى *ʿand eṣṣárf tsaʿraf u ʿand elḳlī tsedri.* »Beim Wechseln wirst du es merken!« »Und du wirst es beim Braten erfahren!«

المثل يتعلّق بزوج ذالناس الّى شمتوا بعضهم بعض واصله هو، كان احد يبيع الحوت وتوخّرت له واحد الحوتة خانزة وجا شى واحد وبغى يشرى هذه الحوتة فشكرها له البيّاع بانها مزيانة وطريّة وخلّص الاخر فى الثمن ومنين مشى فى حالته قال له البيّاع بالتمسخيرة عند القلى تدرى فردّ له الجواب وقال بالتمسخيرة حتّى هو انّيت عند الصرف تعرف وكان الدرهم الى اعطاه درهم رهاطى وهكذا غشّوا بعضهم بعض،

elmtsél itseʿallaḳ bezūǧ dennās élli schémtsu baʿḍum baʿaḍ u áṣlu hūa: kān áḥad ibēaʿ elḥūts u tsuáchcherets lu uāḥed elḥūtsa chāneza u ǧā schi uāḥed u bǧā ischrī had elḥūtsa faschkárha lu elbijāaʿ beínnha meziāna u ṭrīja u chállaṣ lāchor fettsāmen u mnáiǧn mschā feḥālatsu ḳál lu elbijāaʿ bettsmeschīra ʿand elklī tsedrī faradd lu elǧuāb u ḳál bettsmeschīra ḥáttsa hūa ennīts ʿand eṣṣárf tsaʿraf u kān eddérham lli ʿaṭāh dérham rhāṭi u hākeda ǧáschschu baʿḍum baʿaḍ.

Das Sprüchwort findet Anwendung, wenn zwei Leute sich gegenseitig betrügen.

Sein Ursprung ist folgender: ein Fischhändler hatte einen schon verdorbenen Fisch übrigbehalten und lobte ihn einem Käufer, der sich schliesslich noch einfand, als schön und frisch. Der Käufer bezahlte den Preis und wollte seines Weges gehen, als ihm der Händler höhnisch nachruft: »beim Braten wirst du es merken!«, worauf der Käufer gleichfalls höhnt: »beim Wechseln wirst du es erfahren!« Er hatte ihm nämlich einen falschen *Derham* gegeben. So hatten sie sich gegenseitig betrogen.

LXII. داريوا سفهاكم ولو بشعرة لحيتكم *dāriu sufáhakum u lau beschaʿra laḥītskum.* Behandelt die Unverschämten mit Schonung und sollte es euch selbst ein Haar aus euerem Barte kosten!

المعنى هو رطّب الى يتقبّح عليك واعمل فيه خير وخا كان بما كيصعب عليك على قبل السفيه اذا ما عاملته شى بالمسامحة يزيد فى قلّة الوقار وما يتحشّم شى من كلام العيب عليك وتقطيع عرضك ومثل ذلك ونتيف شعرة من اللحية صعيب

على المسلم وحرام عليه كيخالف ما هو فى الحديث. انهكوا الشوارب واعفوا اللحية وتعليم المثل كيبيّن طبيعة المغاربة بالكفاية.

elmaʿna hūa rāṭṭeb lli itskábbaḥ ʿalēk u ʿamel fih chēr uachā kān bemā kaiṣʿab ʿalēk ʿala ḳibál essefīh ida ma ʿāméltsih schi belmsāmaḥa izīd fe ḳéllats eluḳár u ma itsḥáschschem schi men klām elʿaib ʿalēk u tsekṭēaʿ ʿardek u métsel dālek u netsīf schaʿra men elláḥia ṣaʿīb ʿala lméslem u ḥarām ʿalēh u kaichālef ma hūa felḥadīts énhaku eschschuāreb u ʿafu elláḥia u tsaʿalīm elmtsél kaibījin ṭebēʿats elmġārba belkefāia.

Der Sinn ist: Behandle den, der dir unverschämt entgegentritt, mit Nachsicht und komme ihm entgegen, selbst wenn es dir schwer fallen sollte. Denn wenn du ihm schroff entgegentrittst, so wird er nur noch unverschämter werden und sich nicht scheuen, dir schlechte und ehrenrührige Dinge nachzusagen und Ähnliches anzuthun.

Das Ausreissen eines Barthaares ist für den Moslem ein schweres Opfer; es ist ihm durch die Religion verboten und verstösst gegen die Überlieferung Mohammed's: »Schneidet den Schnurrbart, aber lasst den Kinnbart wachsen«.

Die Moral des Sprüchworts ist sehr bezeichnend für den Charakter der Marokkaner.

LXIII. العظم الى ما تكدّده ودّ به اخوك *elʿaḍám lli ma tsekéddedu údd bih chōk.* Den Knochen, den du nicht benagen kannst, schenke deinem Bruder.

حين لازم عليك تتخلّى عن شى حاجة اهدها لواحد من اصحابك احسن من البرّانى.

ḥīn lāzem ʿalēk tsetschálla ʿan schi ḥāǧa hdīha leuāḥed mén aṣḥābek ḥsán men elberrāni.

Wenn du genöthigt bist, auf etwas zu verzichten, so wende es lieber einem deiner Freunde als einem Fremden zu.

LXIV. من درّقك بخيط فدرّقه بحايط *mén dárraḳek bechāit dárreḳu beḥāit.* Wer sich vor dir hinter einem Faden verbergen will, vor dem verbirg dich hinter einer Wand.

واحد الانسان كان له المعرفة معك من زمان وها هو نقّص من هذه المعرفة من دون سبّة وانتين فى ذيك الساعة لا بدّ تقطع المعرفة معه بالكلّ.

uāḥed elínsan kān lu elmaʿrefa mʿak men zamān u ha hūa naḳḳáṣ men hād elmaʿrefa men dūn sébba u entsīn fe dík essāʿa la bedd tseḳtaʿ elmaʿrefa mʿah belkúll.

Wenn Jemand ein alter Bekannter von dir ist und plötzlich ohne Grund eine Erkaltung in eueren Beziehungen eintreten lässt, so sollst du dich ganz von ihm zurückziehen.

LXV. لا تامن ولا تستامن فى بلاد الامن *la tsámen u la tsetsámen fe blād eláman.* Auch an einem sicheren Orte sei nicht zuversichtig und vertrauensselig.

لا تثيق باحد وكُن دايماً على حذر،

la tsetsēḳ beáḥad u kūn dāiman ʿala ḥdár.

Verlass dich auf Niemand und sei stets auf deiner Hut (trau, schau wem).

LXVI. الّى حبّك تعبك والّى بغضك قتلك *élli ḥábbek tsaʿbek u élli báġḍek ḳétslek.* Wer dich liebt, verfolgt dich, und wer dich hasst, bringt dich um.

كيضربوا هذا المثل لحكّام الغرب الّى عمرهم ما يعملوا شى مزيّة ويظلموا الناس كيف ما كان وفى مثل هذه المعنى حتّى الكلام، اذا سوّلتنى عـن الظلم ما كيف المخزن ظالم،

kaiḍárbu hād elmtsél leḥokkām elġárb élli ʿammerhum ma iaʿmelu schi mezīja u iḍólmu ennās kēf ma kān u fe métsel had elmaʿna ḥáttsa elklām: ída suéltsini ʿan eḍḍólm ma kēf elmáchzen ḍālem.

Das Sprüchwort wird auf die marokkanischen Gouverneure angewendet, die nie etwas Gutes thun, sondern ihre Untergebenen stets und überall bedrücken. In gleichem Sinne hört man auch: »wenn du mich über die Ungerechtigkeit befragst, (so muss ich antworten:) was giebt es Ungerechteres wie die Regierung!«

LXVII. كلّ ما صبته اخزنه حتّى يقول لك الزمان اراه *kull ma ṣíbtsih chéznu ḥáttsa iḳúl lek ezzamān ārah.* Alles, was du findest, bewahre, bis dir der Augenblick sagt: gieb es her.

واحد الانسان جايز فى الزنقة جبر واحد الحاجة ذليلة بحال واحد العويد او مثل هذا ورفده من الارض جا اخر يقول له اش تدير بهذا العود وجاوب بكلام المثل يعنى الانسان يكون وقّار عند كلّ موجبة،

uāḥed elínsan gāiz fezzánḳa ġbár uāḥed elḥāġa dlīla bḥál uāḥed elʿaūjed au métsel hāda u réfdu men eláṛḍ ġā āchor iḳúl lu ásch tsedīr bhāda elʿod u ġáueb beklām elmtsél jaʿni elínsan ikūn uffār ʿand kull mūġba.

Jemand findet auf der Strasse einen Gegenstand geringen Werthes, wie ein Stückchen Holz oder Ähnliches, und hebt es auf. Da kommt ein

Anderer und sagt: was willst du mit dem Holz anfangen? worauf der erste mit dem Sprüchwort antwortet, d. i.: der Mensch sei allezeit sparsam.

LXVIII. رجع زبيبة قبل ما يكون عنبة *rǧaʿ zebība ḳabél ma ikūn ʿaineba.* Er wurde zur Rosine, noch ehe er Weinbeere war.

يقال المثل على واحد العيل صغير الى كيبغى يشبه للرجال او على الانسان الى كيحبّ يكون معلّم قبل ما كان متعلّم وهكذا على كل انسان فنطازى الى كيدّعى على روحه بالمحال عليه قدّ ما يكون محال وجود الزبيب قبل العنب،

jukál elmtsél ʿala uāḥed elʿail sǧīr lli kaibġī ischbáh lerrǧāl au ʿala insan lli kaiḥébb ikūn mʿallem ḳabél ma kān metseʿallem u hākeda ʿala kull insan fanṭāzi lli káidaʿi ʿala rōḥu belmuḥāl ʿalēh ḳádd ma ikūn muḥāl uǧūd ezzebīb ḳábel lʿaineb.

Man sagt das Sprüchwort von einem unerwachsenen Menschen, der sich wie ein Erwachsener benehmen will, oder von Jemand, der Meister sein möchte, bevor er Lehrling war, und so von jedem dünkelhaften Menschen, der unmögliche Dinge leisten will, die ebensowenig denkbar sind, wie die Existenz von Rosinen, welche nicht zuvor Weintrauben waren.

LXIX. يتمشّى مشية هندة فى الرياض *itseméschscha meschjīts hénda ferriāḍ.* Er spaziert umher wie Henda, wenn sie sich im Garten ergeht.

كيضربوها للمتعلّم الّى كيعمل التكليف وما يزرب شى فى الاشغال،

kaiḍarbūha lelmetseʿallem élli kaiaʿmel ettseklīf u ma kaizréb schi felaschǧāl.

So sagt man zum Diener, der umständlich und langsam bei der Arbeit ist.

LXX. باش عاش البلارج قبل ما جا الجراد *bāsch ʿasch elbelāreǧ ḳabél ma ǧā elǧerād.* Wovon haben die Störche gelebt, ehe die Heuschrecken kamen?

شى احد كيخدّم واحد اخر وكينتفع به وبعدا كيعمل عليه الجميل وكيمنّن عليه وذاك الوقت يقول الاخر المثل يعنى كل واحد كيعيش برزقه،

schi ḥád kaicháddem uāḥed āchor u káintsefaʿ bih u baʿdan kaiaʿmel ʿalēh elǧemīl u kaiménnen ʿalēh u dák eluákts ikūl lāchor elmtsél jaʿni kull uāḥed kaiʿaisch berézḳu.

Jemand giebt einem Anderen Arbeit und zieht selbst Nutzen daraus, später rühmt er sich dessen als einer dem Anderen erwiesenen Gefälligkeit und hält es ihm als eine Gutthat vor, dann antwortet der Andere mit dem Sprüchwort, d. h.: ein Jeder lebt von dem, was er sich verdient.

LXXI. السيوانة تموت وعينها فى الفلّوس *essiuāna tsemūts u ʿainha felféllus.* Die Weihe verendet und hält ihr Auge auf das Hühnchen gerichtet.

كيقولوها فى شان الانسان الّى وخا كان فى الضيق والمشقّة ما يسلّم شى حقّه ويحبّ يقضى غرضه وهو قريب يموت وكيعمل بحال طير الحرّ،

kaiḳūluha fe schān elinsan élli uachā kān feḍḍóiḳ ulmeschákka ma iséllem schi ḥákku u iḥébb iḳḍī ġaraḍu u hūa ḳarīb imūts u kaiaʿmel bḥál ṭair elḥórr.

Man wendet das Sprüchwort auf den Menschen an, der sich in Noth und Bedrängniss befindet, aber trotzdem seinen Anspruch nicht fahren lassen will und, obwohl dem Untergange nahe, noch nach der Erfüllung seiner Wünsche strebt. Er macht es ebenso wie der Raubvogel.

LXXII. ما قدر شى يمشى فقالوا اعقلوه *ma ḳdár schi imschi faḳálu ʿagluh.* Er konnte nicht gehen, da sagten sie: fesselt ihn.

واحد الانسان ما عنده قدرة ولا طاقة بشى وبزيادة يكلّفوه بما محال عليه بالكلّ وكيقولوا العرب فلان عقل البهيمة يعنى قيّد الكوارع ذيالها بالقيود وفى معنى هذا المثل حتّى الكلام، ما رفد شى المعزة حتّى حزق بالثقل فقالوا زيدوا الجدى،

uāḥed elinsan ma ʿandu ḳódra u la ṭāḳa beschāiun u beziāda ikéllefuh bemā muḥāl ʿalēh u kaiḳūlu elʿarab flān ʿagel elbehīma jaʿni kaijid elkuārea dīala belḳūd u fe maʿna hād elmtsél ḥáttsa elkelām. ma erféd schi elmaʿza ḥáttsa ḥzáḳ bettseḳál faḳálu zīdu elǧedī.

Einem Menschen, der ohnehin schon schwach und unfähig ist, wird eine Arbeit aufgebürdet, die er unmöglich ausführen kann. Die Araber sagen *ʿagel elbehīma* in dem Sinne von: er hat dem Thier an den Beinen Fesseln angelegt.

In gleichem Sinne wird auch sprüchwörtlich gesagt: »er konnte die Ziege nicht tragen und mühte sich, bis ihm unter der Last ein Wind entfuhr, da sagte man: packt das Zicklein noch dazu!«

LXXIII. الصنعة تغنى واذا ما اغنت تستر وقيل تزيد فى العمر *esṣánʿa tséǧni u ida ma ǧénats tséstser uḳīla tsezīd felʿomr.* Handwerk macht reich, und wenn es nicht reich macht, so ist es doch ein Schutz und kann sogar das Leben verlängern.

الحكاية ذيال هذا المثل هى انّه امير المومنين هرون الرشيد كان يسترى واحد الليلة فى زنايق البلاد ودخل للحانوت متاع واحد الكفايتى الى كيعدّل الكفتة يعنى لحم مدقوقة ومشويّة فيها شحم وروس الحانوت وكيبيعها للناس وذاك

الحانوت كان فيه شى مطبق ومن تحت واحد البير واذا جا شى احد وجلس على المطبق انفتح وهو طاح فى البير وفى الليل هوّد مولى الحانوت نلبير وقتل الى طاح فيه وعدّل من اللحم ذياله كفتة وباعها للناس وكذلك هرون الرشيد منين جلس على المطبق وقع له ما وقع للغير وطاح فى البير وجا الكفايتى باش يقتله قال له ما تقتلنى شى ونغنيك قال وكيف اش هذا قال ارالى حرير وانا نصوّب لك بما تربح بالزاف ومشى الكفايتى وجاب الحرير وصنع هرون الرشيد واحد الحمالة وكتب فيها ها انا فى الحانوت الفلانى تحت المطبق فغشى وحين كمّل الشغل قال للكفايتى ادفع هذه الحمالة للخليفة واطلب فى الثمن ذيالها كذا وكذا وعمل الكفايتى كيف قال له وقبض الثمن من الخليفة ومشى فى حالته لاكن كان طالع الخليفة على ما كتب امير المومنين وتبع الكفايتى مع اصحابه حتّى وصلوا للحانوت وجبروا المطبق وتحت منه هرون الرشيد وخرّجوه وقبضوا على الكفايتى وهكذا نجى امير المومنين من الموت بما تعلّم من الحرفة.

elḥkāja dial had elmtsél hīa ínnu amīr elmumenīn harūn erreschīd kān istsāra uāḥed ellēla fezenāik elblād u dchál lelḥānuts mtsaᶜ uāḥed elkefáitsi lli kaiᶜaddel elkéftsa jaᶜni lḥám medgōga u meschuīja fīha schḥám u rūs elḥānuts u kaibēaᶜha lennās u dák elḥānuts kān fīh schi métbak u men tsáḥts uāḥed elbīr u ída ǧā schi ḥád u glés ᶜala lmeṭbak enftsáḥ u hūa ṭāḥ felbīr u fellēl háued mūl elḥānuts nelbīr u ktsél lli ṭāḥ fīh u ᶜaddel men ellḥám dīalu kéftsa u baᶜha lennās u kedālek harūn erreschīd mnain glés ᶜala lmeṭbak ukaᶜ lu ma ukaᶜ lelgēr u fellēl ǧā elkefáitsi bāsch ikétslu kál lu ma tsḳétslnī schi u neǧnīk kál lu u kēf ásch hāda kál āra li ḥerīr u ána nsaueb lek bemā tsérbaḥ bezzāf u mschā elkefáitsi u ǧāb elḥerīr u ṣenaᶜ harūn erreschīd uāḥed elḥamāla u ktséb fīha hā ána felḥānuts elflāni tsáḥts elmétbak faǧītsni u ḥīn kémmel eschschǧól kál lelkefáitsi dfaᶜ hād elḥamāla lelchalīfa u ṭlób fettsámen diāla kéda u kéda u ᶜamel elkefáitsi kēf kál lu u kbéd ettsámen men elchalīfa u mschā fe ḥālatsu lāken kān ṭālaᶜ elchalīfa ᶜala ma ktséb amīr elmūmenīn u tsbaᶜ elkefáitsi maᶜa ṣḥābu ḥáttsa ūṣlu lelḥānuts u ǧábru elmétbak u tsáḥts ménnu harūn erreschīd u chárreǧuh u kábḍu ᶜala elkefáitsi u hākeda nǧā amīr elmūmenīn men elmūts bemā tseᶜallem men elḥárfa.

Dem Sprüchwort soll folgende Anekdote zu Grunde liegen:

Der Fürst der Gläubigen Harun erreschid erging sich eines Nachts in den Strassen der Stadt und trat in den Laden eines Kiftaverkäufers, der gebratene Fleischklösschen aus gehacktem und stark gewürztem Fett und Fleisch, Kifta genannt, bereitet und verkauft. In diesem Laden befand sich

eine Fallthür und unter ihr ein Brunnen. Wenn nun Jemand kam und sich auf die Fallthür setzte, öffnete sie sich, und der auf ihr Sitzende fiel in den Brunnen hinab. Nachts stieg dann der Eigenthümer des Ladens in den Brunnen, tödtete den Hineingefallenen und bereitete aus seinem Fleisch Kifta, das er dem Publikum verkaufte. Als sich nun Harun erreschid auf die Fallthür gesetzt hatte, erging es ihm wie den Anderen, und er fiel in den Brunnen. Nachts kam darauf der Kiftaverkäufer zu ihm in der Absicht, ihn umzubringen. Da sagte Harun erreschid zu ihm: »tödte mich nicht, und ich werde dich zu einem reichen Mann machen«. »Wie könnte das sein?« fragte der Andere. »Gieb mir Seide, und ich werde dir Dinge verfertigen, an denen du viel verdienen sollst.« Da ging der Kiftaverkäufer und brachte Seide. Harun erreschid aber verfertigte daraus ein Bandelier und schrieb auf dieses: »ich befinde mich in dem und dem Laden unter der Fallthür, rette mich«. Als er mit seiner Arbeit fertig war, sagte er zum Kiftaverkäufer: »bringe dieses Bandelier zum Chalifa und fordere dafür den und den Preis«. Der Kiftaverkäufer that, wie ihm geheissen, und empfing vom Chalifa den Preis. Als er nun von dannen ging, folgte ihm der Chalifa, der die Worte Harun erreschid's gelesen hatte, mit seinen Soldaten, bis sie zu dem Laden gelangten. Dort fanden sie die Fallthür und darunter Harun erreschid, den sie herausholten, während man den Kiftaverkäufer festnahm.

So wurde der Fürst der Gläubigen dadurch, dass er ein Handwerk erlernt hatte, vom Tode errettet.

LXXIV. بحال مراة المنحوس ما هو مطلّق ما هو عروس *bḥál mrāts elmenḥūs ma hūa mṭállaḳ ma hūa ʿarūs.* Er ist wie die Frau des armen Schluckers, nicht verstossen und nicht Gatte.

واحد الرجل منحوس يعنى ملعوق ومزّن تزوّج وما يقدر شى يحوز المراة ذياله على قبل ما عنده ما يصيّر وينفّق عليها لاكن ما يسرّحها شى وهى ما تقدر شى تتزوّج مع شى اخر وكيضربوا المثل لشى احد الى شرك مع واحد اخر والشركة ذيالهم ما عندها فايدة وكتخرج بخلاف المقصود.

uāḥed erráǧel menḥūs jaʿni melʿoḳ u mezénnen tsezūeǧ u ma iḳdár schi iḥōz elmerā dīalu ʿala ḳibál ma ʿandu ma isīyar u ináffaḳ ʿalēha lāken ma isérraḥhā schi u hīa ma tseḳdár schi tsetsezūeǧ mʿa schi āchor u kaiḍárbu elmtsél leschī ḥád lli scheréḳ mʿa uāḥed āchor uschschórka dīalum ma ʿanda fāida u katscheréǧ bechilāf elmaḳṣōd.

Ein armer Teufel, den das Unglück verfolgt und der keinen Pfennig besitzt, verheirathet sich, kann aber seine Frau nicht zu sich nehmen, da er nichts hat, um ihren Unterhalt zu bestreiten. Da er sie aber nicht freigiebt, kann sie sich nicht mit einem Anderen verheirathen.

Man braucht das Sprüchwort von Jemandem, der sich mit einem Anderen zu einem gemeinschaftlichen Thun verbunden hat, das zwecklos ist und zu keinem Ziele führt.

LXXV. الّى عنده زعفران يعمله فى اغلال *élli ʿandu zaʿfrān iʿamelu feaġlāl.* Wer Safran hat, thut ihn sogar an Schnecken.

كل انسان كيدير بماله ما كيحبّ ويخرّج الدراهم كيف يظهر له وهكذا رجل تاجر يطيّب بالزعفران المواكل وحتّى اغلال مسلوقين كيف جا على خاطره والزعفران غالى الثمن،

kúll ínsan kaidīr bemālu ma kaiḥébb u ichárreǧ edderāhem kēf iḍhár lu u hākeda ráǧel tsāǧer iṭáijeb bezzaʿfrān elmuākel u ḥáttsa aǧlāl meslōgin kēf ǧā ʿala chāṭru uzzaʿfrān ǧāli ettsámen.

Ein Jeder kann mit seinem Gelde machen, was er will und es ausgeben, wie ihm gut dünkt. So kann sich der reiche Mann seine Speisen, und wären es nur gekochte Schnecken, nach seinem Belieben mit theuerem Safran würzen.

LXXVI. كل خنفوس عند امّه غزال *kull chanfūs ʿand úmmu ǧazāl.* Jeder Käfer ist in den Augen seiner Mutter eine Gazelle[1].

كل واحد عند امّه عزيز ولو كان محقور عند الغير وخا كان ابو فسّاس وهكذا كل شى من اشيا الدنيا عزيز ومحبوب عند اهله،

kull uāḥed ʿand úmmu ʿazīz u lu kān meḥkōr ʿand elǧēr uachā kan bu fessās u hākeda kull schi men áschia eddúnja ʿazīz u maḥbūb ʿand áhlu.

Jeder Mutter ist ihr Kind lieb und werth, mögen es auch Andere mit Verachtung ansehen und sollte es auch nur ein Mistkäfer sein. So hält ein Jeder hoch und lieb, was sein ist und zu ihm gehört.

LXXVII. الّى حبّ يسرق صومعة يحتاج يحفر لها بير *élli ḥabb isrák ṣōmʿa iḥtsāǧ iḥfár láha bīr.* Wer einen Moscheethurm stehlen will, muss (zuvor) für ihn einen Brunnen graben.

الّى كيبغى يدرك مقصوده لا بدّ يتامّل فى امره ويدبّره قبل ما يقضيه،

élli kaibǧī idrék maḳṣōdu la bedd itseámmel fe ámru u idébberu ḳabél ma iḳḍīh.

Wer einen Plan ausführen will, soll ihn sich vorher überdenken und zurecht legen.

LXXVIII. طاحت الصومعة قال علّقوا الحجّام *ṭāḥets eṣṣōmʿa ḳál ʿalleḳu el-ḥáǧǧam.* Der Moscheethurm stürzte ein, da sagte er: hängt den Barbier!

احد كيحبّ يهلك شى اخر او يضرّه وما يدرى شى كيف يتقرّب له ويفتش على شى حجّة ولو كانت باطلة وضعيفة وكيقولوا المثل حتّى اذا زوج

[1] Vergl. Fischer, a. a. O. Nr. 33.

ذالناس يتكلّموا مع بعضيتهم والواحد كيقول شى كلام والاخر كيجاوبه بكلام ما عنده نسبة لكلام الاول واصل المثل هو انّه كان ملك من الملوك وواحد النهار صرّد مورا المعلّم الحجّام باش يحسّن له وجا الحجّام وصار يحفّف للملك ومنين كان هكذا ومـوس الحسانة بيده قال للملك نعم يا سيدى انتما الملوك الله يجعل البركة فيكم علاش ما تزوّجوا ابداً البنات ذيالكم معنا الّى من عامّة الناس قال له الملك من اجل انتما عمركم ما خطبتم منّا ولوكان خطبتم يكون اعطيناكم ولاينّ الملك قال هذا الكلام غير بالخوف يضرب عنقه بالموس ويذبحه فصدّق الحجّام فى كلام الملك ونوى يجى الاّ غدّا يخطب بنت الملك والنهار مورا ذاك الشى طاحت واحد الصومعة بالمصادفة وحين عرفها الملك امر اصحابه يعلّقوا الحجّام وفرح بانّه صاب شى حجّة وخا باطلة كيف يتقرّب له ويهلكه.

ḥád kaiḥébb íhlek schi āchor au iḍórru u ma idrī schi kēf itskárreb lu u iftsésch ʿala schi ḥóǧǧa u lau kānets bāṭala u ḍaʿīfa u kaiḳūlu elmtsél ḥáttsa ída zūǧ dennās itskéllemu mʿa baʿḍijatsum uluāḥed kaiḳúl schi kelām ulāchor kaiǧáuebu bekelām ma ʿandu nésba lekelām elluuel u ásl elmtsél hūa énnu kān málek men elmulūk u uāḥed ennehār ṣárred mūra lmʿallam elḥáǧǧam bāsch iḥássen lu u ǧā elḥaǧǧām u ṣār iḥáffef lelmálek u mnáin kan hākeda u mūs elḥasāna bjédu ḳál lelmálek, naʿm ja sīdi entsúma elmulūk allāh iǧʿal elbāraka fīkum ʿalasch ma tsezūeǧu ábadan elbenāts diálkum mʿana élli men ʿammats ennās ḳál lu elmálek men áǧl entsúma ʿammerkum ma chaṭábtsum ménna u lukān chaṭábtsum ikūn ʿaṭināḳum ualaínni elmálek ḳál had elkelām ǧēr belchōf iḍráb ʿonḳu belmūs u idébḥu faṣáddaḳ elḥáǧǧam fekelām elmálek u nūa iǧī lla ǧádda ichṭáb bents elmalek unnehār mūra dák eschschī ṭāḥets uāḥed esṣōmʿa belmeṣádfa u ḥīn ʿarafa elmálek ámar ṣḥābu iʿalleḳu elḥáǧǧam u fráḥ beénnu ṣāb schi ḥóǧǧa uachā bāṭala kēf itskárreb lu u ihélku.

Jemand möchte einen Anderen vernichten oder schädigen, weiss aber nicht, wie er ihm beikommen soll, und sucht nun nach irgend einem Vorwand dazu, mag er auch leer und nichtig sein. Man sagt das Sprüchwort auch, wenn zwei mit einander reden und der Eine etwas behauptet, worauf der Andere eine Antwort giebt, die damit gar nichts zu schaffen hat.

Die Fabel des Sprüchworts ist die folgende:

Ein König liess eines Tages den Barbier rufen, um sich rasiren zu lassen. Der Barbier kam und machte sich daran, den König zu rasiren. Während seiner Arbeit, mit dem Rasirmesser in der Hand, redete er den König folgendermaassen an: »Mit Verlaub, hoher Herr, warum verheirathet ihr Könige — möge Gottes Segen auf euch ruhen! — euere Töchter niemals mit uns Leuten aus dem Volke?« »Weil ihr niemals bei uns um jene

angehalten habt«, erwiderte der König, »hättet ihr es gethan, so würden wir euch schon unsere Töchter gegeben haben«. Er sagte dies aber nur aus Furcht, dass der Barbier ihm sonst mit dem Rasirmesser den Hals abschneiden und ihn umbringen möchte. Der Barbier jedoch glaubte, die Worte des Königs wären aufrichtig gemeint, und nahm sich vor, am nächsten Tage um die Hand der Königstochter anzuhalten. Da geschah es, dass am folgenden Tage zufällig ein Moscheethurm einstürzte. Als der König davon erfuhr, befahl er seinen Dienern, den Barbier zu hängen, erfreut, dass er einen, wenn auch nichtigen Vorwand gefunden hatte, dem lästigen Barbier beizukommen und ihn zu vernichten.

LXXIX. المكسى بالايام عرّته الايام *elméksi belijām ʿarretsu elijām.* Die Tage waren sein Kleid und die Tage schufen seine Blösse.

المكسى بالايام هو الانسان الى كيامّن بالزمان فى كل حال وكيقول ديما نعمل هذا الشغل غدّا او يكون هذا الشى غدّا وهكذا كيوخّر كل حاجة حتّى فات وقتها وفى الاخر يصبح فقير وعريان بسبب العجز او قلّت العزم او غير ذلك،

elméksi belijām hūa elínsan lli kaiámmen bezzemān fe kull ḥāl u kaiḳúl dīma naʿmel had eschschġól ġádda au ikūn had eschschī ġádda u hākeda kaiuáchcher kull ḥāǧa ḥáttsa fāts uáktsha u felācher iṣbáḥ faḳīr u ʿoriān besebeb elʿagez au ḳéllats elʿazm au ǧēr dālek.

Die Tage zum Kleid hat derjenige, welcher bei jeder Gelegenheit auf die Zeit vertraut und immer sagt: das werde ich morgen thun, oder: das wird sich morgen schon machen, und so Alles auf die lange Bank schiebt, bis der rechte Zeitpunkt verpasst ist. Eines schönen Tages wird er zufolge seiner Trägheit, Unentschlossenheit und Ähnlichem arm und bloss sein.

LXXX. حوتة واحدة كتخنّز الشوارى *ḥūtsa uāḥeda katschánnez eschschuāri.* Ein einziger (fauler) Fisch macht den (ganzen) *Schuari* stinken.

اذا عمّروا واحد الشوارى بالحوت وفيهم غير حوتة واحدة منتونة يخنز الشوارى كلّه وهكذا اذا كان فى واحد الجماعة ذيال البنى ادم الملاح رجل قبيح وسفيه ذيك الجماعة كاملة تكون لها صفة القباحة والسفاهة والشوارى عنده زوج ذالقفف وبينهم القنطرة الّى تلصّقهم وينزّلوها على البردعة حتّى تكون قفّة من كل جهة وكيصوّبوا الشوارى من العزف وفى بعض المواضع حتّى من الحلفة فى مثل فى الريف،

ida ʿammeru uāḥed eschschuāri belḥūts u fīhum ǧēr ḥūtsa uāḥeda mentsūna ichnéz eschschuāri kúllu u hākeda ida kan fe uāḥed elǧemāʿa dīal lbenādem

elmeláḥ ráǧel ḳabēḥ u sefīh dík elǧemāʿa kāmela tsekūn láha ṣīfa elḳebāḥats ussefāha uschschuāri ʿandu zūǧ delḳeféf u báinhum elḳántra élli tselásṣeḳúm u inezzelūha ʿala lbérdʿa ḥáttsa tsekūn ḳóffa men kull ǧíha u kaiṣáuebu eschschuāri men elʿazéf u fe baʿḍ elmuāḍeaʿ ḥáttsa men elḥálfa fe métsel ferrīf.

Wenn sich in einem mit Fischen gefüllten *Schuari* nur ein einziger fauler Fisch befindet, so stinkt der ganze *Schuari*. Ebenso ist es, wenn sich in einer Gemeinschaft von braven Leuten ein schlechter und gemeiner Mensch befindet. Der ganzen Gemeinschaft wird durch ihn der Stempel der Schlechtigkeit und Gemeinheit aufgedrückt.

Der *Schuari* besteht aus einem Doppelkorb, dessen verbindendes Mittelstück die *Kantra* ist. Man legt die Letztere so auf den Packsattel der Lastthiere, dass an jeder Seite ein Korb hängt. Der *Schuari* wird aus Palmetto, an gewissen Orten, wie z. B. im *Rif*, auch aus Espartogras verfertigt.

LXXXI. الّى ما عنده همّ تولده له حمارته *élli ma ʿandu hémm tsúldu lū ḥmārtsu.* Wer keine Sorgen hat, dem schafft solche seine Eselin.

الانسان الّى مطرّح وفى الراحة كيصدر له الكدر والفقصة من ادنى الشى وحكاية المثل انّه كان واحد الرجل وعنده واحد الحمارة وشى نهار ولدت وحين بغى مولاها يحمّلها على العادة ما عرف شى كيف يدير اذا يعمل حتّى ولدها عليها او يحمله هو بنفسه وكيقولوا كلام المثل الاصلىّ والصحيح هو، الّى ما عنده همّ تولده له حنانته، فى مثل واحد الانسان عنده القلب حنين وضمن فى ديون واحد اخر كيزيّروا عليه ارباب الدين ولاكن هو حرامى وناكر الخير وكيهرب والضامن لا بدّ يخلّص فى كل شى،

elínsan élli mṭárraḥ u ferrāḥa kaiṣdár lu elkádar ulfáḳṣa men ádna eschschi u ḥekāja elmtsél énnu kan uāḥed erráǧel u ʿandu uāḥed elḥmāra u schi nehār uéldets u ḥīn bǧā mūlaha iḥámmela ʿala lʿada ma ʿaráf schi kēf idīr ida iaʿmel ḥáttsa uélda ʿalēha au iḥámlu hūa benéfsu u kaiḳūlu kelām elmtsél elaṣli usṣaḥēḥ hūa: élli ma ʿandu hemm tsúldu lu ḥenānatsu; fe métsel uāḥed elínsan ʿandu elḳalb ḥenīn u ḍmán fe diūn uāḥed āchor kaizīǧeru ʿalēh arbāb eddīn ualāken hūa ḥarāmi u nāker elchēr u kaihráb uḍḍāmen la bedd ichálleṣ fe kull schi.

Wer sorglos und zufrieden leben kann, schafft sich Sorgen um ein Nichts.

Die Fabel des Sprüchworts ist die folgende: Jemand besass eine Eselin, die eines Tages ein Füllen warf. Als der Besitzer die Eselin nun nach Gewohnheit mit einer Last beladen wollte, wusste er nicht, was er mit dem Füllen anfangen sollte, ob er es der Eselin aufladen oder selbst tragen sollte.

Der ursprüngliche und richtige Wortlaut des Sprüchworts soll jedoch sein: »wer keine Sorgen hat, dem entstehen solche durch sein mitleidiges Herz«; z. B. Jemanden treibt das Mitleid, für einen von seinen Gläubigern

hart bedrängten Schuldner Bürge zu werden, der Schuldner ist aber ein undankbarer Schuft und macht sich aus dem Staube, und am Ende kann der Bürge Alles zahlen.

LXXXII. شاورها ولا تعمل برايها *schâuerha u la tsa'mel berâïha.* Frage sie um ihren Rath, aber befolge ihn nicht.

اذا الرجل يحتاج شى مشورة فى واحد الامر لا بدّ يشاور حتّى الزوجة ذياله ولاكن يكون احسن فى بلع ذالامور اذا ما يتبع شى ما دبّرت عليه،

ida errâǧel iḥtsâǧ schi meschûra fe uâḥed elâmr la bedd ischâuer ḥâttsa ezzâuǧa dîalu ualâken ikûn ḥsân fe bela' delumûr ida ma itsba' schi ma débberets 'alêh.

Wenn der Mann in einer Angelegenheit eines Rathes bedarf, so soll er auch seine Frau um ihre Ansicht befragen. Es wird aber in vielen Fällen angebracht sein, wenn er nicht befolgt, wozu sie ihm räth.

LXXXIII. موالين الجنازة صبروا والمعزّيين كفروا *muâlin elgenâza ṣâbru ulme'azzîn kéfru.* Die Leidtragenden fügen sich in Geduld, und das Trauergefolge ist ausser sich.

موالين الجنازة هما اهل الميّت والمعزّيين هما الناس الّى كيجيوا يعزّيوهم فى المصيبـــة ذيالهم وكيقولوا لهم الله يرزق الصبر ولاينّ هما يزڤيوا ويغوّثوا ويقطّعوا حوايجهم ويضربوا فى روحهم ومثل ذلك بحال لوكان توقّعت لهم ذيك المصيبة وكيقولوا المثل على الانسان الفضولى الّى كيدخل فى امور الغير ما عنده حاجة فيهم،

muâlin elgenâza húma áhl elmîjits ulme'azzîn húma ennâs élli kaiǧû i'azzûhum felmoṣîba dîalum u kaiḳûlu lúm állah jerzâḳ eṣṣbár ualénni húma izgû u iǧâuetsu u iḳâṭṭ'au ḥuâiǧum u iḍârbu ferôḥhum u métsel dâlek bḥâl lukân tsuâḳḳ'ats lúm dík elmoṣîba u kaiḳûlu elmtsél 'ala línsan elfeḍûli élli kaidchól fe umûr eljêr ma 'andu ḥâǧa fîhum.

Muâlin elgenâza sind die Angehörigen des Verstorbenen und die *me'azzîn* diejenigen, die den Ersteren ihr Beileid an dem Trauerfall bezeigen und sie mit den Worten: »möge Gott euch Geduld schenken« trösten wollen, während sie selbst schreien und klagen, ihre Gewänder zerreissen und sich misshandeln, als wenn sie in eigener Person von jenem Unglück betroffen wären. Man sagt das Sprüchwort von einem Aufdringlichen, der sich in fremde Angelegenheiten mischt, die ihn gar nichts angehen.

LXXXIV. اصل العداوة هو المزاح *âṣl el'adâua hûa elmezâḥ.* Eine Quelle der Feindschaft ist der Scherz.

ردّ بالك من كثرة الملاغة والمزاح من اجل كلام البسط يغيّر ويغضّب الاخر دايماً واخره هو الشرّ والخصام،

rudd bālek men kétsra elmlāġa ulmzāḥ men áġl kelām elbést iġaijer lāchor dāiman u ācheru hūa eschschárr ulcheṣām.

Sei vorsichtig mit Scherz und Spott, ein Scherzwort wirkt oft verletzend und reizt den Anderen, so dass es am Ende zu Zank und Streit führt.

LXXXV. من دار البقر تجلب التبن *men dār elbegár tséġleb ettsebén.* Aus dem Kuhstall willst du Stroh beschaffen?

كيقولوها للانسان الى كيطلب شى صدقة من رجل بخيل او شى فبور من رجل قليل المروّة وعند كل امر محال ما يقدر يكون ابدًا،

kaiḳūluha lelínsan lli kaiṭlób schi ṣádaḳa men ráġel bchīl au schi fabōr men ráġel ḳalīl elmerūa u ʿand kull ámr muḥāl ma iḳdár ikūn ábadan.

Man sagt so zu Jemand, der einen Geizhals um ein Almosen oder einen Stoffel um eine Gefälligkeit angehen will, und so bei jedem unmöglichen und aussichtslosen Beginnen.

LXXXVI. صدقة خرجت من الحبس *ṣádaḳa chárġets men elḥabs.* Ein Almosen kam aus dem Gefängniss.

اذا واحد المسجون صدّق هذا امر غريب من اجل المساجن على العادة ما عندهم حتّى فلس حيث كيزوّلوا لهم كل شى واذا بقى عند احد شى دراهم يصيّرها على نفسه ويشرى بها باش يعيش او يرشى بها الّى سجنه باش يطلّقه وهكذا الطرقة فى الغرب وكيضربوا المثل للانسان الشحيح الى اعطى شى صدقة وفى كل مسالة غريبة وعجيبة بحالها،

ida uāḥed elmesǧūn ṣáddaḳ hāda ámr ġarīb men áġl elmesāġin ʿala lʿada ma ʿandum ḥáttsa fels ḥūts kaizūelū lum kull schi u ida bḳā ʿand áḥad schi derāhem isáijerha ʿala néfsu u ischrī bīha bāsch iʿaisch au jérschi bīha élli séġenu bāsch iṭálleḳu u hākeda ettórḳa felġárb u kaiḍárbu elmtsél ʿala línsan eschscheḥēḥ lli ʿaṭā schi ṣádaḳa u fe kull mesāla ġarība u ʿaǧība bḥālha.

Dass ein Gefangener ein Almosen giebt, ist etwas Aussergewöhnliches, denn die Leute, die man in das Gefängniss gesteckt hat, haben gewöhnlich keinen Heller, da man ihnen Alles wegnimmt. Wenn aber ein Gefangener noch Geld hat, so wird er es für eigene Bedürfnisse ausgeben oder es nach marokkanischem Brauche zur Bestechung desjenigen, der ihn eingekerkert hat, verwenden, um seine Freiheit zu erlangen. Man sagt das Sprüchwort von dem Geizhals, der sich mildthätig bezeigt, und von ähnlichen ungewöhnlichen und ausserordentlichen Dingen.

LXXXVII. تغدّ وتمدّد وتعشّ وتمشّ ولو باربعين خطوة *tsegádda u tsemédded u tseʿaschscha u tseméschscha u lau bearbaʿēn chátua.* Nach dem Mittagsessen strecke dich aus, nach dem Abendessen gehe, und wenn nur vierzig Schritte.

اولاد الحاضرة فى الغرب كياكلوا اربعة ذالمرّات فى النهار المرّة الاولى بعد ما ناضوا فى السبعة او السبعة ونصّ فى الصباح كيشربوا القهوة وكياكلوا شى رغايف يعنى خبيزات صغيورين كيعدّلوهم فى الدار، المرّة الثانية اذا كيفطروا فى العشرة ومواكل الفطور هما الخبز والسمن والبيضات المسلوقين او المقليّين وحتّى الكفتة وكيشربوا اتاى او القهوة، المرّة الثالثة كياكلوا بين الزوج والثلاثة او بعد هذه الساعة وهو الغدا والمواكل هما اللحم الغلمى او البقرى والدجاج او الحمام والحوت والشلاضات وفى الاخر الخريف والحلاوات والقهوة، المرّة الاخرية كياكلوا وقت العشا بين الثمانية والتسعود والكثرة كياكلوا الطعام يعنى الكسكسوا والشعرية يعنى فداوش معدّلين من الطحين والحليب والسمن وكيشربوا الحليب او اللبن والناس المرفّهين من عادتهم كيشربوا اتاى قبل الغدا والعشا باش تفتح لهم شهية الماكلة وخدّامين المخزن الّى كيخدموا فى دار المخزن عند السلطان فى مثل الوزرا والكتّاب ذيالهم كيتغدّوا فى الطناش ولاكن غير حاجة قليلة واذا خرجوا من دار المخزن وقت المغرب كيتعشّوا مسقّم وفى شهر رمضان اذا كانوا صايمين طول النهار كياكلوا بعد غروب الشمس فى الاول الحريرة يعنى واحد الصوبة مصوّبة بالطحين والمرق والسمن وشى لحم ومطيّبة بالبصل والثوم وغير ذلك وبعد الحريرة كياكلوا مواكل الغدا والعشا مجموعين وعاد كياكلوا وقت الصلاة ذيال الشفع والمرّة الاخرية وقت السحر قبل الفجر وهو السحور وبالعادة ما كياكلوا شى فى الليل اللحم كيدّيوا الخبز والسمن واتاى والقهوة،

ulād lḥaḍūra felġárb kajāklu arbʿa del márrats fennehār, elmárra ellūla baʿd ma nādu fessébʿa au ssébʿa u núṣṣ fesṣebáḥ kaischárbu elḳáhua u kajāklu schi reġāif jaʿni chobīzats seġūrin kaiʿaddelūhum feddār, elmárra ettsānia ida kaiféṭru felʿaschra u muākel elfeṭōr húma elchobz ussemén ulbáidats elmeslōgin au elmeḳlīǰin u ḥáttsa elkéftsa u kaischárbu atsāi au lḳáhua, elmárra ettsāltsa

kajāklu bain ezzūǧ uttselātsa au baʿd hād essāʿa u hūa elġáda ulmuākel húma ellḥám elġálmi au elbégri uddeǧāǧ au lḥamām ulḥūts uschschlāḍats u felācher elcharīf ulḥálauāts ulḳáhua, elmárra lachrīja kajāklu uákts elʿascha bain ettseménia uttsʿaud ulkétsra kajāklu eṭṭaʿam jaʿni elkéskesu uschschaʿarīja jaʿni fedáusch meʿaddelīn men eṭṭhēn ulḥelib ussemén ukaischárbu elḥelīb au llebén unnās elmeréffehīn men ʿadatsum kaischárbu atsāi ḳabél elġáda ulʿascha bāsch tseftsáḥ lum scháhiats elmākla u cháddamīn elmáchzen élli kaichédmu fedār elmáchzen ʿand essultān femétsel elúzara ulkóttsab dīalum kaitsġáddau feṭṭenāsch ualāken ġēr ḥāǧa ḳalīla u ída chárǧu men dār elmáchzen uákts elmáǧreb kaitsʿaschschau msákkam u fe schāhr ramḍān ída kānu ṣāimīn ṭául ennehār kajāklu baʿd ġorūb eschschéms fellūuel elḥarīra jaʿni uāḥed esṣōpa meṣáueba beṭṭhēn ulmeráḳ ussemen u schi lḥám u meṭáijiba belbeṣál uttsūm u ǧēr dālek u baʿd elḥarīra kajāklu muākel elġáda ulʿascha meǧmoʿin u ʿad kajāklu uákts esselā dīal eschschfaʿ ulmárra lachrīja uákts essáḥar ḳabél elfǧér u hūa essoḥōr u felʿada ma kajāklu schi fellēl ellḥám kaiddū elchóbz ussemén uatsāi uḳáhua.

Die Marokkaner in den Städten pflegen vier Mahlzeiten täglich einzunehmen. Zuerst des Morgens nach dem Aufstehen um 7 oder $7\frac{1}{2}$ Uhr trinken sie Kaffee und essen dazu kleine, im Hause gebackene Brötchen. Um 10 Uhr nehmen sie das *fetūr* (zweites Frühstück) ein; dasselbe besteht aus Brot, Butter, gekochten oder gebratenen Eiern, auch Kifta, das Getränk ist Thee oder Kaffee. Die dritte Mahlzeit ist das Mittagsessen (*ġáda*), das zwischen 2 und 3 Uhr und auch später eingenommen zu werden pflegt. Die Speisen sind: Hammel- oder Rindfleisch, Hühner oder Tauben, Fisch, Salate und als Nachtisch Früchte und Süssigkeiten und Kaffee. Die letzte Mahlzeit ist das Abendessen zwischen 8 und 9 Uhr. Gewöhnlich besteht es aus Kuskusu oder sogenannter *Schaʿrīja*, einer Art aus Mehl, Milch und Butter bereiteter Nudeln. Das Getränk dazu ist süsse oder sauere Milch. Der wohlhabende Marokkaner nimmt oft vor den Hauptmahlzeiten Thee, der appetitreizend wirken soll. Die Regierungsbeamten, welche im *Dar elmáchzen* am Hofe des Sultans beschäftigt sind, wie z. B. die Minister und deren Secretäre, pflegen um 12 Uhr ein Gabelfrühstück einzunehmen, dem nach Dienstschluss um Sonnenuntergang ein reichliches Abendessen folgt.

Im Fastenmonat *Ramadan* wird, nachdem man den ganzen Tag gefastet hat, nach Sonnenuntergang zunächst die *Harīra* genossen, eine Art Suppe aus Mehl, Fleischbrühe, Butter und Fleisch zubereitet und mit Zwiebeln, Knoblauch und Ähnlichem gewürzt. Darauf werden sämmtliche Gerichte, die sonst zu Mittag und zu Abend genossen werden, auf ein Mal servirt. Um die Zeit des *Schofa*-Gebetes wird dann wieder gegessen, und den Beschluss bildet zur Zeit des *Sahar* vor Tagesanbruch die *Soḥōr* benannte Mahlzeit. Bei den letzteren Mahlzeiten geniesst man gewöhnlich kein Fleisch, sondern leichtere Speisen, wie Brot und Butter, und als Getränk wieder Thee und Kaffee.

LXXXVIII. عقل الكناوة الّى بنوا القصبة بلا باب ʿaḳál elgnáua élli benáu elḳáṣba blā bāb. Verstand der *Gnaua*, die die *Kasba* ohne Thor bauen.

كيسمّيوا عيد السودان كْناوة وكيحسبوا الكناوى قليل العقـل ودامر وهو بروحه كيظنّ بانّه فاطن وشاطر ويقال المثـل اذا واحد الانسان افتخر بالقابلية وظهر الضدّ من افعاله.

kaisémmiu ʿabīd essūdan gnáua u kaiḥásbu elgnáui ḳalīl elʿaḳál u dāmer u hūa berōḥu kaiḍánn beénnu fāten u schāṭar u juḳál elmtsél ída uāḥed elínsan eftsechár belḳablīja u ḍhár eḍḍádd men afaʿalu.

Gnaua werden die Sudanneger genannt. Der *Gnaui* gilt als beschränkt und einfältig, während er sich selbst für intelligent und schlau hält. Man sagt das Sprüchwort zu Jemand, der sich seiner Fähigkeiten rühmt und durch seine Thaten das Gegentheil beweist.

LXXXIX. اعمل الهمّ فى الشبكة شى يطيح وشى يبقى *ʿamel elhémm feschschébka schē iṭīḥ u schē íbḳa.* Packe deinen Kummer in das Netz, ein Theil fällt hindurch und ein Theil bleibt darin.

اذا نزل عليك شى غينة وغيار حيّدها من بالك وما تتشوّش شى عليها والتخمّم فيها ما ينفع شى ولا بدّ من تبديل الاحوال.

ída nezél ʿalēk schi ġebīna u ġiār ḥáijedha men bālek u ma tsetsscháuesch schi ʿalēha uttsechámmum fīha ma enfaʿ schi u la bédd men tsebdīl elḥuāl.

Wenn dich Sorge und Kummer heimsuchen, so schlage sie dir aus dem Sinn und härme dich nicht darum. Das Grübeln darüber ist zwecklos, und es werden wieder bessere Tage kommen.

XC. الّى ملك شى حاجة حقرها *élli melék schi ḥāǧa ḥaḳárha.* Wer etwas besitzt, schätzt es gering.

الانسان الى ملك شى حاجة تتعلّق همّته بشى حاجة اخرى اخير من الحاجة الى عنده وعمره ما يكون مقنّع وهكذا اذا كان عنده حمار كيشهى بغلة واذا كان عنده نوالة كيبغى دار واذا كان عامل كيحبّ يرجع وزير الى اخره.

elínsan lli melék schi ḥāǧa tsetsʿallaḳ hémmatsu beschī ḥāǧa óchra chiār men elḥāǧa lli ʿandu u ʿammeru ma ikūn meḳánnaʿ u hākeda ída kān ʿandu ḥmār kaischhā báǧla u ída kān ʿandu nuāla kaibǧī dār u ída kān ʿamel kaihébb érǧaʿ uzīr íla ācheri.

Der Mensch trachtet stets nach Grösserem als dem, was er besitzt, und ist niemals zufrieden. Wenn er einen Esel besitzt, so wünscht er sich ein Maulthier; wenn er eine Hütte hat, so will er ein Haus; wenn er Gouverneur ist, möchte er Minister werden, und so fort.

XCI. اللسان طويل والذراع قصير *ellisān ṭauīl uddrāaʿ ḳṣīr.* Die Zunge ist lang und der Arm ist kurz.

المثل كيبيّن حال الانسان الّى كيتكلّم بالزاف فى الاغراض ذياله وكيفشر بهم وما ينفّذهم ابدًا لانّه قليل القدرة وما عنده ذراع وكيقولوا حتّى، الفمّ حارك والزكّ بارك وهو الانسان الّى كيهذر بالزاف وكيوعد بلع ذالمسايل وهو غير جالس ما كيعمل حتّى حاجة،

elmtsél kaibījin ḥāl elínsan élli kaitskéllem bezzāf felaġrāḍ dīalu u kaifschér bīhum u ma enéffedum ábadan liánnu ḳalīl elḳódra u ma ʿandu draʿ u kaiḳūlu ḥáttsa elfúmm ḥārak uzzúkk bārak u hūa elínsan élli kaihdár bezzāf u kaiuaʿad blaʿ delmesāil u hūa ǧēr gāles ma kaiaʿmel ḥáttsa ḥāǧa.

Das Sprüchwort bezeichnet einen Menschen, der immer von seinen Absichten redet und viel Aufhebens macht, sie aber niemals ausführen kann, da er zu schwach und unfähig dazu ist.

Man sagt auch: »der Mund ist in Bewegung und der Hintere ruht auf den Fersen«. So ist Jemand, der viel Worte macht und alles Mögliche verspricht, aber keine Hand rührt, um sein Wort zur That werden zu lassen.

XCII. ما جبروا شى باش يكفّنوه قال زعفروا دبره *ma ǧáberū schi bāsch ikéffenuh ḳál zaʿfru dóbru.* Sie hatten kein Leichentuch, um ihn einzuhüllen, da sagte Jemand: färbt ihm den Hinteren mit Safran.

مات رجل درويش ومنين جاوا يدفنوه ما جبروا شى كفن ولا فلوس باش يشريوه وتمسخر عليهم واحد الملوغى ودبّر ما هو فى المثل ومن اين ياخذوا الزعفران الغالى وما كاين شى باش يشريوا واحد الازار رخيص ويقال المثل حين طلبوا من شى واحد ما محال عليه بالكلّ،

māts ráǧel derūisch u mnain ǧāu idéfnuh ma ǧáberū schi kfén u la flūs bāsch ischrūuh u tseméschar ʿalēhum uāḥed elmelōġi u ḳál ma hūa felmtsél u menain jāchdu ezzaʿfrān elġāli u ma kain schi bāsch ischrūu uāḥed elizār rechīṣ u juḳál elmtsél ḥīn ṭálbu men schi uāḥed ma muḥāl ʿalēh belkúll.

Ein armer Teufel ist gestorben, und als man ihn begraben will, findet man weder ein Leichentuch noch Geld, um eins zu kaufen. Ein Spassvogel macht sich darüber lustig und räth spöttelnd, wie es im Sprüchwort heisst. Wo sollte man aber theueren Safran hernehmen, wenn nicht einmal Geld da war, um ein einfaches Leintuch zu kaufen! Man sagt das Sprüchwort, wenn von Jemand etwas verlangt wird, das über seine Kräfte geht.

Über die religiösen Anschauungen der Ibaditischen Muhammedaner in Oman und Ostafrika[1].

Von Eduard Sachau.

Der Streit um das Dogma ist in der muhammedanischen Welt nicht minder gründlich, nicht minder leidenschaftlich geführt worden als in der christlichen. Die Gegensätze, welche er geschaffen und als ein unheilvolles Erbtheil hinterlassen, bestehen in der Gegenwart fort und sind dort ebenso unvereinbar, unversöhnbar wie hier. Alljährlich führt der Hass zwischen Sunniten und Schiiten noch zu Blutvergiessen, und wenn der Ibaditische Araber von Oman, Zanzibar, Ostafrika und Algier die anderen Muslime nicht mehr mit Krieg überzieht, so ist der Grund davon in der Veränderung der Machtverhältnisse zu seinen Ungunsten zu suchen und keineswegs etwa anzunehmen, dass sein Fanatismus nicht mehr stark genug sei ihm die Mordwaffe zum tödtlichen Streich gegen den sunnitischen Nachbar in die Hand zu drücken. Der Ibadit (Abadit) ist dem Sunniten ein unheimliches Wesen; man kann beobachten, wie ungern der letztere ein Ibaditisches Buch zur Hand nimmt, als ob er sein Seelenheil dadurch gefährdete, wie er, wenn man Ibaditische Dogmen mit ihm besprechen will, mit Widerwillen und Grauen kämpft, und doch sind die gemeinsamen Dinge, welche beide mit einander verbinden, ausserordentlich zahlreich. Sie reden dieselbe Sprache, sind von gleicher Abstammung, führen in jeder Beziehung dieselbe Lebensweise und unterscheiden sich in der religiösen Praxis durch Kleinigkeiten, die meist nur für das Auge des Sachkenners wahrnehmbar sind, aber sie verketzern einander mit gleicher Heftigkeit, wie nur je Christen einander verketzert haben, allein um des Dogmas Willen. Dem Charigiten, diesem intransigenten Puritaner des Islams, stehen in gewissem Sinne die Christen näher als die andersgläubigen Muhammedaner. Denn der Christ hat Allah's Offenbarung nicht erhalten; wie der Gläubige sich zu ihm stellen soll, ist im Koran bestimmt, und so lange der Christ leistet, was ihm auferlegt ist, soll der Gläubige ihn dulden und beschützen. Der Sunnit dagegen hat Allah's Offenbarung erhalten, und wenn er dennoch nicht thut, was Gott befiehlt, so ist er nicht allein ein Leugner *kâfir*, sondern ein Renegat *murtedd*, und einen solchen muss er, der Charigit, der allein rechtgläubige Muslim, bekämpfen und, wenn er sich nicht bekehrt, tödten. Die Charigitischen Secten, zu denen die Ibaditen gehören, haben nicht alle die äussersten Consequenzen ihrer Lehre gezogen, aber auch noch die gemässigtste

[1] Fortsetzung von Mittheilungen 1898, Abth. II, S. 19.

unter ihnen, die Ibaditische, die in Folge dieser Eigenschaft jene anderen im Wechsel der Zeiten überdauert hat, war schroff genug den Mord des Chalifen Othman für gerecht, nothwendig, gottgefällig, und die Schwester-Secte der Azrakiten, welche in einigen Punkten die gemeinsame Grundlehre consequenter entwickelte, für ungläubig zu erklären.

Die Ibaditen haben seit der Zeit ihres Bestehens, seit der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts n. Chr. Geb. ihre Auffassung von Glauben und Recht in einer umfangreichen Litteratur niedergelegt, die indessen in Europa so gut wie unbekannt geblieben ist. Ihre staatsrechtliche Stellung im Rahmen der ältesten Geschichte des Islams ist aus der Arabischen Geschichtslitteratur im Allgemeinen bekannt, nicht dagegen ihr Glaubensbekenntniss im Einzelnen, ihre Lehre von Gott und Mensch, von der Offenbarung, der Belohnung oder Bestrafung im Jenseits. Nach der Errichtung der Deutschen Herrschaft in Ostafrika wendete ich mich an einen der angesehensten und gebildetsten Ibaditischen Araber daselbst mit der Bitte, mir eine kurze Darlegung seines Glaubens und der Verschiedenheiten desselben von dem Sunnitischen Bekenntniss zu schreiben, indessen ohne den gewünschten Erfolg. Glücklicher Weise steht uns jetzt eine bessere Quelle der Information zur Verfügung in dem Arabischen Geschichtswerk *Kašf-alghumma*, aus dem ich in Jahrgang 1898 dieser Mittheilungen, II. Abtheilung, S. 1—19 geschichtliche, biographische und legendarische Nachrichten veröffentlicht habe. Als Fortsetzung jener Schrift gebe ich hier nach den Capiteln 27, 29 und 40 des Kašf-alghumma eine Darlegung über das Glaubensbekenntniss der Ibaditen, in dem nach allgemein Islamischer Art rein theologische, juristische und ceremonialgesetzliche Bestimmungen vielfach gemischt vorkommen. Wollte man die Frage stellen, welche Ausprägung des Islams dem Ideal Muhammed's und seiner Genossen am nächsten steht, die Ibaditische oder die Sunnitische, so trage ich kein Bedenken der ersteren den Vorzug zu geben. In der Ibaditischen Formulirung des Glaubens ist mehr von dem Geiste Muhammed's, Abu Bekr's und Omar's erhalten als in der Sunnitischen, während die Schiitische am weitesten vom Wege abgeirrt ist. Auf die nahe Verwandtschaft zwischen dem Ibaditischen und dem Wahhabitischen Islam ist bereits mehrfach hingewiesen.

Die Quelle aller Spaltung, alles Streites im Islam ist die Ermordung Othman's im Juni 656. Nach dem Tode Muhammed's hatten die Patriarchen des neuen Gottesreiches auf Erden ohne Rücksicht auf Verwandtschaft einen aus ihrer Mitte zum Oberhaupt gewählt, gewiss den würdigsten, Abu Bekr, den Bezwinger Arabiens, und nach ihm ebenfalls in freier unabhängiger Wahl Omar, einen grossen Organisator, der die Unterwerfung der beiden grossen Weltreiche jener Zeit, des Römischen und des Persischen, unter das Gebot des Korans einleitete. Als dritter Stellvertreter des Propheten ging aus einer allerdings sehr umstrittenen Wahl Othman hervor und leitete von Medina aus während der ersten sechs Jahre das gewaltige Reich nach dem Worte Gottes und nach dem Beispiel des Propheten und seiner beiden Nachfolger, mit nicht geringerem Erfolge. Bis dahin war »der Stab des Islams (sagen wir, sein Scepter) ungespalten« und es

schien, als gäbe es auf der Erde für die Ausdehnung desselben gar keine Schranken mehr. Dann aber fing Othman an, beeinflusst von unwürdigen Verwandten, Wege zu wandeln, die nicht mehr die Wege Abu Bekr's und Omar's waren, erregte den Unwillen der Gefährten und Helfer des Propheten, und erlag bald darauf, ein etwa achtzigjähriger Greis, den Dolchen der Fanatiker. Seine Blutsverwandten hatten ihn nicht mit ihren Leibern gedeckt, und seine ältesten Glaubensgefährten, welche die Unthat nicht geschehen lassen durften, hatten sie geschehen lassen. Schwere Schuld hüben wie drüben! Zwar ist durch dies Ereigniss die äussere Ausbreitung des Islams nicht aufgehalten worden, aber die unheilvolle Saat des Bruderzwistes, der inneren Zersetzung und Auflösung ist aus dem Blute Othman's aufgegangen. Bis dahin hatten die Muslims nur gegen Heiden, Römer und Perser gekämpft. Nun beginnen die Kämpfe der Muslims unter einander, um nie wieder aufzuhören.

Im Frühling und Sommer des folgenden Jahres 657 lagen zwei gewaltige Muslimen-Heere einander gegenüber auf dem rechten Euphrat-Ufer bei dem Dorfe Ṣiffîn nicht weit von Nicephorium-Raḳḳa, auf der einen Seite Ali, der rechtmässig gewählte Nachfolger Othman's, der Vetter und Schwiegersohn des Propheten, durch den allein das Geschlecht des Propheten sich fortsetzte, der erste Muslim[1], von der Gegenpartei der Mitschuld an dem Morde Othman's angeklagt, auf der anderen Seite die Bluträcher, die Sippe Othman's unter Muawija, dem Beherrscher Syriens, dem nicht der geringste Rechtsanspruch auf das Chalifat zur Seite stand, nach dem Rechte des Korans ein Rebell gegen die göttliche Weltordnung. Nach vielem Blutvergiessen kam ein Schiedsgericht تحكيم zu Stande. Indem Ali dies Schiedsgericht annahm, beging er ein Vergehen, eine Sünde gegen Gottes Gebot, denn der Koran befiehlt Rebellen zu bekämpfen, bis sie sich bekehren, oder sonst sie zu tödten. Da Ali sich weigerte den Kampf wieder aufzunehmen und mit dem Schwerte das Urtheil Gottes zu vollziehen, so sonderte sich ein grosser Theil seines Heeres von ihm ab, alle diejenigen, die nicht um irdischer Rücksicht Willen ihr Seelenheil durch eine Abweichung von Gottes Gebot gefährden wollten. Diese Secession ist der zweite Riss im Islam, der niemals wieder ausgefüllt werden sollte, der die Ursache endlosen Blutvergiessens geworden ist.

Ein Jahr später, im Juli 658 standen die Secessionisten-Charigiten bei dem Orte Nahrawân nördlich von Bagdad Ali und seinem Heere in Schlachtordnung gegenüber. Nachdem die Verhandlungen zwischen den starren Koran-Gläubigen und dem um seine weltliche Macht ringenden Ali erfolglos geblieben, musste das Loos der Waffen entscheiden. Die Secessionisten fielen fast bis auf den letzten Mann, aber ihre Gedanken starben nicht mit ihnen.

Im Januar 661 erlag Ali dem Dolche eines Charigiten, und noch in demselben Jahr verkaufte sein Sohn Hasan seine Ansprüche an Muawija.

[1] Über die Frage, wer der erste Gläubige gewesen, s. Nöldeke, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band 52 S. 18ff.

Letzterer, nunmehr Alleinherrscher, zieht in Kufa, die Hauptstadt Babyloniens, ein. Da sammelt sich in El-Nukhaila, einem von Kufa nicht weit nach Nord entfernten Orte, eine Schaar von Secessionisten, entschlossen den Rebellen Muawija zu bekämpfen. Der letztere ruft die Kufenser herbei, und im Kampfe mit diesen fallen die Charigiten.

Aber damit war die Drachensaat der Zwietracht nicht erstorben. Die Kriege der Charigiten gegen die Herrschaft Muawija's und seiner Nachkommen haben dieselbe überdauert. Von ihrem Hauptheerde Basra, der südlichen Hauptstadt Babyloniens, hat sich der secessionistische Islam über Susiana und das südliche Persien, sowie über das mittlere und südliche Arabien ergossen. Wie aus einer Nachricht bei Ibn Wâḍiḥ (ed. Houtsma II, 227) zu ersehen, ist er schon zur Zeit Ali's nach Oman gelangt, wo er sich als Staats- und Landes-Religion erhalten hat[1].

Das Kašf-alghumma giebt in dem Cap. 31 Bl. 316[a]—331[a] einige Nachrichten über die Geschichte des Charigitischen Islams von der ältesten Zeit bis zum Ende des Chalifats der Omajjaden. Es handelt von den Imamen, den Führern der Bewegung, welche im Kampfe gegen das von Gott Verbotene ihr Leben verkauften, um als Preis dafür das ewige Leben zu gewinnen[2]. Diese Imame werden in folgender Reihenfolge aufgeführt:

1. Abdallah Ibn Wahb Elrâsibî, der Imam der Leute von Nahrawân und gefallen daselbst. Ein Brief Ali's an diesen Abdallah und des letzteren Antwort aus der Zeit vor der Schlacht von Nahrawân sind in dem Capitel über das Chalifat Ali's Bl. 234[b]. 235[a] mitgetheilt.

2. Elḥauthara Ibn Wadâ[c], Imam der Leute von El-Nukhaila und gefallen daselbst A. H. 41 Gumâdâ II = October 661. Vergl. Kâmil S. 578. 579; Ibn Elathîr III, 345.

3. Muzâḥim. Er und seine Anhänger kämpften, bis sie getödtet wurden. Mir aus anderen Quellen nicht bekannt.

4. Zijâd Ibn Khirâš El[c]iğlî aus Kufa, der sich A. H. 52 = A. D. 672 zur Zeit des Statthalters Zijâd erhob und getödtet wurde zu Mesken in Südbabylonien. Vergl. Ibn Elathîr III, 409.

5. Tamîm Ibn Maslama. Mir anderweitig nicht bekannt.

6. Ali El'a[c]rağ. Er erhob sich im Dorf حرا im Gebiete von Kufa und wurde getödtet. Nach dem Dorfe wurden die Charigiten حروين (sic) genannt.

7. Abû-Bilâl Elmirdâs Ibn Ḥudair, der im Jahre H. 61 = A. D. 680/681 unter der Statthalterschaft des Ubaidallah Ibn Zijâd in Khuzistan im Kampfe gegen die Regierungstruppen fiel. Es wird berichtet über seine Correspondenz mit einem Imam der Charigiten, der im Verborgenen in Oman in dem Dorfe فرق zwischen Nazwâ und منح (auch ملح geschrieben) lebte, dem

---

[1] Im Übrigen verweise ich auf die Schrift von R. E. Brünnow, Die Charidschiten unter den ersten Omajjaden. Leiden 1884.

[2] الباب الحادى والثلاثون فى ذكر الايمّة الذين باعوا انفسهم فى انكار المنكر.

der Generation der Nachfolger angehörigen einäugigen und mit einem Sprachfehler behafteten Abû-Elša'thâ' Ǧâbir Ibn Zaid, der nach Ibn Abbâs, der Aïscha und 70 Bedr-Kämpfern überlieferte und A. H. 103 = A. D. 721/722 starb. Darauf folgt ein Bericht des Abû-Sufjân Maḥbûb Ibn Elraḥîl Elbaṣrî (vergl. Bl. 459b Z. 1) über die Exodus des Mirdâs von Basra nach Khuzistan, seine Kämpfe und seinen Untergang daselbst.

8. Ḳuraib vom Stamme Azd und Elzaḥḥâf vom Stamme Ṭajj in Basra. Sie fielen im Kampf gegen die Leute des Statthalters Ubaidallah. Unter ihren Anhängern war ein gewisser Ṭawwâf, der gekreuzigt und von einem Bâhila-Beduinen getödtet wurde. Dieser Beduine wird darauf von den Charigiten ermordet, ebenso 'Abbâd Ibn El'akhḍar, der die Regierungstruppen im Kampfe gegen Mirdâs befehligt hatte

9. Abdallah Ibn Jaḥjâ Elḥaḍramî طالب الحقّ. Mit diesem Manne, einem einflussreichen Ibaditen in Ḥaḍramaut, verbündet sich ein Charigitenführer aus Basra, Abû-Ḥamza Elmukhtâr Ibn 'Auf El'azdî. Sie erheben sich gegen die Omajjadische Staatsgewalt; unterstützt von tüchtigen Feldherren, Balǧ Ibn 'Uḳba und Abraha Ibn Elṣabâḥ erobern sie Mekka und Medina. Abû-Ḥamza hält in der Moschee von Medina eine bemerkenswerthe Rede, die hier am vollständigsten überliefert zu sein scheint (Bl. 323a bis 329b) und sendet dann eine Expedition nach Dûma. Dort wendet sich das Kriegsglück. Der von dem letzten Omajjadischen Chalifen Marwân II. entsendete Heerführer schlägt die Ibaditen, verjagt sie aus dem Hiǧâz, verfolgt sie bis nach Jemen und Ḥaḍramaut, und tödtet ihre Führer. Diese merkwürdige Episode der Geschichte des Islams, der letzte Sieg des dem Untergang geweihten Omajjadischen Herrscherhauses, ist aus anderen Quellen bekannt, vergl. Tabari ser. II S. 1942. 1982. 2006; Ibn Wâḍiḥ II, 406. 417; Ibn El'athîr V, 267. 285.

Von den Kriegen der Secession gegen die Omajjadischen Chalifen uns der Entwickelung ihrer Lehre zuwendend haben wir zu constatiren, dass diese während der ersten Jahrzehnte von 657 bis etwa 680 einheitlich und völlig ohne Spaltung geblieben zu sein scheint. Nur in der Frage, ob man Ali bekämpfen solle oder nicht, war man seiner Zeit getheilter Ansicht. Aber schon unter Jezid I. (679 bis 10. Nov. 683) traten principielle Gegensätze hervor[1], welche im Laufe der folgenden Jahre durch die Verschiedenheit der Interessen der in Basra unter den andersgläubigen Muslimen friedlich leben wollenden Mittelpartei und der draussen in Khuzistan im wilden Religionskampf tobenden Ultras immer grösser und schärfer wurden. Der Vertreter der gemässigteren Partei war Abdallah Ibn 'Ibâḍ. Es ist zu bedauern, dass das Kašf-alghumma keine Biographie dieses Stammvaters des nach seinem Vater[2] so genannten Ibaditischen Islams enthält. Wir wissen über seine Lebensschicksale wenig mehr, als dass er in Basra

[1] Vergl. Kâmil S. 604; Brünnow S. 60. 61; Abu Hanifa Ad-Dinaweri ed. Guirgass S. 278. 279; Anonyme Arabische Chronik ed. Ahlwardt S. 83. 84.

[2] Vergl. Kâmil S. 618. 622.

lebte, vermuthlich in den Jahren 679—683 unter Jezid wie in den folgenden Jahren unter Abdelmelik (684—705) unter den Charigiten eine Führerrolle spielte, und dürfen wohl annehmen, dass er es war, der zuerst das ganze Lehrsystem der Secession aufbaute, an seine Schüler überlieferte und in gewisser Art den Gebräuchen jener Zeit entsprechend litterarisch fixirte, wie etwa Abû-Ḥanîfa erheblich später für den sunnitischen Islam gethan.

I. Die staatsrechtlichen Anschauungen der Ibaditen.

Das Capitel 27 des Kašf-alghumma Bl. 243ª—259ª giebt uns Kunde von einer Correspondenz zwischen dem Chalifen Abdelmelik und Abdallah Ibn Ibâḍ; es enthält nicht die Briefe des Chalifen, wohl aber die Antworten Ibn Ibâḍ's. Von dieser Correspondenz ist mir aus anderen Quellen nichts bekannt, indessen sehe ich in den vorliegenden Schreiben nichts, was zu einem Zweifel an ihrer Authenticität berechtigt. Thatsache ist, dass der Chalife Omar II. (717—719) mit den Secessionisten correspondirt und sogar mündlich verhandelt hat[1], und es ist beachtenswerth, dass er sie vor religiösem Fanatismus warnt[2] genau so, wie — nach dem Schreiben Ibn Ibâḍ's (hier S. 82) zu schliessen — sein grösserer Vorgänger, sein Onkel Abdelmelik gethan. In dem ersten Schreiben wird die Stellung der Secessionisten oder Altgläubigen zu dem dritten Chalifen Othman und zu den Omajjaden, in dem zweiten diejenige zu Ali und den Seinigen dargelegt, und diese Ansichten werden dann in einem Anhange auf Bl. 256 ff. zu einigen kurzen Sätzen, zu einem politischen und staatsrechtlichen Programm zusammengefasst. Ich würde versucht haben eine Übersetzung dieser Schriftstücke zu geben, muss aber, da nur eine einzige und vielfach fehlerhafte Handschrift vorliegt, mich mit einer Inhaltsangabe begnügen. Die Rede ist reich mit Koran-Citaten durchwebt, von denen die wichtigsten mitgetheilt worden sind.

Erster Brief.

»Sinân Ibn ʿÂṣim hat mir Deinen Brief gebracht. Du schreibst mir, dass ich Dir (wieder) schreiben solle. Einiges (von dem, was ich erwähnt) erkennst Du an, anderes lehnst Du ab, z. B. was ich über Othman erwähnt. Indessen alles, was ich über ihn und die Imame (die auf ihn folgenden Oberhäupter des Islams) gesagt, ist — Gott weiss es — die Wahrheit. Gott hat durch Muhammed der Menschheit das allverbindliche Gesetz gegeben. Der Mensch hat keine andere Wahl als es zu befolgen. Muhammed hat nach dem Gesetze gelebt und verfügt, und Othman ist neben anderen Zeuge davon gewesen. Nach Muhammed's Tode hat Abû Bekr gemäss dem Koran und der Richtschnur des Propheten regiert, ebenfalls Omar nach dem Koran und der Richtschnur seiner beiden Vorgänger. Gott verlieh ihm gewaltige

[1] Vergl. Fragmenta historicorum Arabicorum ed. de Goeje et de Jong, Leiden 1869, tom. I S. 41—47; Tabari II S. 1348. 1349; Ibn Elathîr V, 32; diese Mittheilungen 1898, Abth. II S. 14.

[2] Fragmenta S. 42 Z. 8. 9.

Siege, aber sie bethörten ihn nicht. Er schied aus der Welt als ein völlig reiner, und das Wort (Dogma) des Islams war eins und ungetheilt. Othman wandelte zuerst im Wege seiner Vorgänger, wich aber dann davon ab und beging Neuerungen. Die anderen Muslims warnten ihn, er schlug aber alle Warnungen in den Wind und antwortete mit Gewaltthaten. Ich will Dir erklären, o Abdelmelik Ibn Merwân, was die Gläubigen dem Othman vorwerfen. Wir haben uns deshalb von ihm losgesagt, weil er für erlaubt erklärte, was Gott verboten hat. Vielleicht bist Du darüber nicht unterrichtet. Du hast dieselbe Religion und dasselbe Streben wie Othman. Lass Dich aber, o Abdelmelik, durch sein Streben nicht verleiten die Befehle Gottes zu leugnen, denn Othman wird Dir bei Gott nichts nützen.

Othman war der erste, der verboten hat, dass in den Moscheen nach Gottes Buch Recht gesprochen werde[1], wodurch er sich gegen Sure 2,108 versündigte.

Er hat zuerst Muslims aus ihrer Heimath in die Verbannung geschickt, einige aus Medina, von denen Abû Dharr der berühmteste, andere aus Kûfa und Basra, und damit gesündigt gegen Sure 6, 52: »Verjage nicht diejenigen, die ihren Gott anrufen früh und spät« u. s. w.

Er hat seinen Stiefbruder Elwalîd Ibn ʿUḳba zum Statthalter von Kûfa gemacht, einen Menschen, der sich mit Zauberern amüsirte und in trunkenem Zustande in der Moschee vorbetete.

Er machte seine Verwandten zu Befehlshabern über die Gläubigen und liess das Geld (das der Islam nach Medina brachte) unter den Reichen circuliren, wodurch er gegen Sure 59, 7 verstiess. Ausserdem änderte er das Wort Gottes und seines Propheten und folgte nur seiner Willkür.

Er machte Grundbesitz zur Domäne für sich und seine Verwandten, wodurch er den Regen des Himmels und die Nahrung, die Gott für seine Knechte und ihr Vieh wachsen lässt, ihnen entzog, eine Sünde gegen Sure 10, 60. 61.

Er war der erste, der die Armensteuer in rechtswidriger Weise (d. i. zu Gunsten seiner Verwandten und Freunde) verwendete, im Gegensatz zu Sure 9, 60.

Er verletzte die Verfügungen Omar's, indem er den Bedr-Kämpfern Tausende von dem ihnen zustehenden Einkommen entzog. Ausserdem häufte er Gold und Silber an, anstatt es im Interesse des Islams auszugeben, eine Sünde gegen Sure 9, 34. 35.

Er nahm verlorene Kameele an sich, ohne sie dem rechtmässigen Besitzer zurückzugeben und ohne sie (wie das Gesetz vorschreibt) zu annonciren. (Im Folgenden ist der Text entstellt[2].)

---

[1] Der Text lautet: وكان عثمان اوّل مـــن منع مساجد الله ان يقضى فيها بكتاب. Ich ergänze am Ende الله تعالى, bekenne aber, dass mir von einem solchen Verbote Othman's aus anderen Quellen nichts bekannt ist.

[2] Bl. 245[b]: ومّما نقمناه عليه انّه كان يضمّ ضالّة الى بله (leg. ابله) ولا يردّها ولا يعرّفها وكان يأخذ من الابل والغنم ممّن وجد ما عنده من الناس وان كانوا

Er hat das Fünftel der Kriegsbeute an sich genommen und seinen Verwandten geschenkt, während es nach Sure 8, 42 »Gott, seinem Sendboten, dessen Verwandten, den Waisen, den Armen und dem Wanderer« gehört.

Er verhinderte die Bewohner von Elbahrain und Oman etwas von den Erträgnissen ihrer Acker- und Viehwirthschaft zu verkaufen, bevor seine Statthalter daselbst ihre Erträgnisse (aus der in natura bezahlten Gemeindesteuer) verkauft hatten, (vermuthlich um einen höheren Preis zu erzielen), wodurch er verbot, was Gott erlaubt hatte. Denn Gott hat das Verkaufen erlaubt (ohne Beschränkung) und nur den Wucher verboten[1].

Durch diese Handlungen, welche gegen das Wort Gottes und die Richtschnur des Propheten und der beiden frommen Chalifen verstossen, ist Othmân zum Ungläubigen كافر geworden. Daher durften die Gläubigen ihm nicht mehr gehorchen, denn der Gehorsam gegen Othman wäre dem Gehorsam gegen den Satan ابليس gleich gewesen. Nun traten die Fluchtgenossen, die Anṣâr und die Frauen Muhammed's zusammen und warnten Othman; er versprach Umkehr und Rückkehr توبة. Es erfolgt eine Aussöhnung. Als aber die Warner wieder abgezogen waren, schickte er ihnen eine Art Urias-Brief nach. Dadurch brach er seinen Eid, und damit war auch der Eid der Gläubigen zum Gehorsam gegen ihn gelöst. Die Verbündeten kehrten zurück und tödteten ihn in Übereinstimmung mit Sure 9, 12; 47, 27. »Wer nicht regiert nach dem, was Gott geoffenbart, das sind die Ungläubigen« Sure 5, 48.

Du hebst nun zu Gunsten Othman's hervor, dass er dem Propheten nahe gestanden habe und sein Schwiegersohn gewesen sei, indessen Ali stand ihm noch näher, war ihm noch lieber und war ebenfalls sein Schwiegersohn. Das wahre Wesen aller Thaten ergiebt sich erst durch ihr Ende[2], und das Ende von Othman's Thun war Unglaube كفر. Darum, o Abdelmelik, lass Dich durch das Beispiel Othman's nicht bethören, sondern halte fest an Gott und seinem Wort, und denk an das, was auf den Tod folgt.

Wenn Du ferner mit Bezug auf Muawija erwähnst, dass Gott mit ihm gewesen sei, ihm raschen Sieg und Erfolg verliehen, und ihm zu der Blutrache für Othman verholfen habe, so ist darauf zu erwidern, dass die Religion nicht nach irdischem Glück und Sieg beurtheilt werden kann. Die Muslims haben die Ungläubigen besiegt, aber auch umgekehrt haben die Ungläubigen die Muslims besiegt, wie am Berge ʾUḥud die Gläubigen

---

سلموا عليه وقال الله تعالى ولا تبخسوا الناس الخ (Sure 11, 86) وقال ولا تاكلوا اموالكم الخ (Sure 4, 33. 34).

[1] Ein anderes Verzeichniss der dem Othman zum Vorwurf gemachten Handlungen findet sich in dem Abschnitt über sein Chalifat auf Bl. 220b—222b. Vergl. auch Kâmil S. 606; Tabari I, 2833/4, 2845/6, 2907, 2922, 2963; Ibn Wâḍiḥ II, 190. 195. 200. 202; Kitâb-elmaʿârif S. 97. 98.

[2] ملاك الاعمال بخواتمها.

von den götzendienerischen Mekkanern besiegt worden. Gott verleiht auch dem Ungläubigen grosse Macht, wie z. B. dem Pharao.

Ferner hat Muawija dem Ḥasan, dem Sohne Ali's seine Ansprüche abgekauft, dann aber den mit ihm abgeschlossenen Pact gebrochen, wodurch er sich gegen Sure 16, 93. 94 versündigte. Darum, o Abdelmelik, frage nicht nach dem Thun Muawija's. Haben wir es doch erlebt und gesehen. Hätte er nicht mehr Blut vergossen, als allein Ibn Sumajja (Zijâd Ibn ʾAbîhi) als sein Statthalter in Babylonien in seinem Namen vergossen hat, so würde das allein schon genügen ihn zu einem Kâfir zu machen. Ausserdem machte er seinen Sohn Jezîd, einen nichtswürdigen Menschen, einen Weinsäufer, zu seinem Nachfolger. Darum lass Dich in Betreff Muawija's nicht bethören. Wir aber rufen Gott und die Engel zu Zeugen an, dass wir mit ihnen — Othman, Muawija und Jezîd — nichts zu schaffen haben, dass wir ihre Feinde sind mit Hand, Mund und Herz, dass wir in diesem Glauben leben und sterben und auferweckt werden, wenn Gott uns auferweckt, um uns über unser Thun zur Rechenschaft zu ziehen.

Du warnst mich in Deinem Schreiben vor religiösem Fanatismus (vergl. Sure 4, 169; 5, 81). Du folgst Männern, welche den geraden Weg verlassen haben, Othman und den Fürsten nach ihm, und vereinigst Dich mit ihnen in der Widersetzlichkeit gegen Gott. Gott aber spricht: »O ihr, die ihr das Offenbarungsbuch habt, seid nicht fanatisch in eurer Religion und sprecht nichts falsches wider Gott, sondern nur die Wahrheit« (Sure 4, 169). Wer also Falsches wider Gott redet, nicht nach seiner Offenbarung handelt und die Richtschnur seines Propheten verlässt, der ist ein Fanatiker, nicht aber wir, die wir auffordern Gott zu gehorchen, seine Offenbarung zu befolgen und seine Entscheidung anzunehmen.

Du erhebst ferner in Deinem Schreiben eine Anklage gegen die Châriğiten (die Ausgeschiedenen), indem Du behauptest, sie seien religiöse Fanatiker und gehörten überhaupt nicht mehr zum Islam. Darin aber irrst Du. Diese Leute waren ursprünglich Anhänger Othman's; als sie aber sahen, dass er Gottes Gebot und die Richtschnur seiner Vorgänger nicht mehr befolgte, sagten sie sich los von ihm. Sie waren darauf die Anhänger Ali's, sagten sich aber auch von ihm los, als er den ʿAmr Ibn Elʿâṣ als Schiedsrichter adoptirte und nicht mehr Gott die Entscheidung überliess. Sie wollen auch von den Nachfolgern Othman's wie Ali's nichts wissen, da sie keine andere Entscheidung anerkennen als diejenige Gottes und sich nur nach seinem Propheten, nach Abu Bekr und Omar richten. Wer sie kennt, weiss, dass sie die frömmsten Menschen und die tapfersten Kämpfer auf dem Pfade Gottes sind. Soviel von den Châriğiten. Ihr Feind ist unser Feind und ihr Freund ist unser Freund. Jedoch aber haben wir mit Nâfiʿ Ibn Elazraḳ und seinen Anhängern nichts zu schaffen, denn während sie ursprünglich, als sie sich absonderten, noch Muslims waren, sind sie seitdem zu Ungläubigen geworden, (nehmen also rechtlich die Stellung von Renegaten ein).

Du hast mich aufgefordert Dir aufrichtig zu schreiben, was ich hiermit gethan habe gemäss Sure 2, 154. Ich predige die Offenbarung Gottes,

damit die Menschen sich danach richten. Sie werden nie aufhören uneinig zu sein, solange sie nicht die Offenbarung Gottes und die Richtschnur seines Propheten befolgen, sie nicht aufrichtig und ehrlich auf sich selbst anwenden und nicht zum Schiedsgericht über alle ihre Differenzen machen. »Und wenn ihr uneinig seid über etwas, so ist die Entscheidung darüber bei Gott« (Sure 42, 8). Dieser Weg ist vollkommen deutlich, auf ihm hat Gott seinen Propheten und die beiden frommen Chalifen einhergeführt. Du aber hüte Dich, dass nicht die vielen Wege Dich von dem einen Wege ablenken, und begeh nicht den Irrthum Deiner eigenen Willkür zu folgen. Es giebt nur zwei Imame, einen rechten امام هدى und einen falschen امام ضلالة. Jener regiert nach der Offenbarung Gottes, vertheilt (die Güter dieser Welt) nach Gottes Vorschrift, befolgt das Buch Gottes und hält das Gesetz aufrecht; dieser regiert nicht nach Gottes Offenbarung, vertheilt nicht nach seiner Vorschrift, folgt seiner eigenen Willkür ohne eine Richtschnur von Gott. Ein solcher ist ein Ungläubiger und »den Ungläubigen sollst du nicht gehorchen« (Sure 25, 54).

Dies ist die Antwort auf Deinen Brief, die Du von mir gewünscht hast. Überlege Dir meine Worte und beeile Dich, und schreibe mir wieder. Die irdische Welt reizt mich nicht, ich habe kein Verlangen nach ihr und brauche sie nicht. Aber der aufrichtige Rath, den ich Dir in diesem Leben gegeben habe, bleibt mir (als Verdienst) auch im jenseitigen Leben, wie es das Verdienst jedes aufrichtigen Rathes ist. Gott aber kann uns beide vereinigen im Gehorsam gegen ihn. Es giebt kein Glück ausser im Gehorsam gegen Gott. Heil über Dir. Gepriesen sei Gott, gesegnet sein Prophet.«

Zweiter Brief.

Ich habe Deinen Brief erhalten. Du erwähnst darin Ali, seine Vorzüglichkeit und seine Verwandtschaft mit Muhammed. Du schweigst aber von den Werken seines Gehorsams gegen Gott und seinen Propheten. Du kümmerst Dich nicht um den Koran, sondern stützest Dich auf die Tradition. Auf Ali ist anwendbar Sure 7, 174: »Trag ihnen vor die Kunde von dem, dem wir unsere Offenbarung verliehen haben, der aber dann sich davon trennte«, insofern als er (nicht zu Anfang, sondern gegen Ende seines Lebens) seiner Willkür folgte und sich dem Irdischen zuneigte.

Du erwähnst ferner seine Verdienste um den Islam in seiner ersten Zeit. Solche hat Gott denjenigen verliehen, die auf seinem Wege wandelten und sein Bündniss hielten; wer aber dies Bündniss bricht, dem geht sein Verdienst verloren. Wer sein Leben beschliesst in Gehorsam gegen Gott und in Harmonie mit seinen Gläubigen, für den erhoffen sie, dass er selig werde; wer aber sein Leben beschliesst unter dem Zorne Gottes und im Gegensatz zu den Gerechten اهل العدل, der ist elend vor Gott. Ferner erwähnst Du, dass Ali der Genosse des Propheten war. Dementgegen ist aber hervorzuheben, dass er sich von solchen Genossen des Propheten trennte, welche bei dem Propheten angesehener waren als er. Viele der

Traditionen (über Ali) bilden die Religion von Leuten, die eigentlich keine Religion haben, und das Argument von solchen, die ein anderweitiges Argument nicht haben. Den Iblîs hat nicht gerettet, dass er ursprünglich ein Gott getreuer Engel gewesen, und den Adam und Jona ذو النون (Sure 21, 87. 88) errettete nur, dass sie ihre Sünden bekannten und bereuten. Die Busse التوبة oder Rückkehr zu Gott gilt nur für diejenigen, welche sündigen aus Unwissenheit und darauf bald umkehren. Diesen vergiebt Gott. Sie gilt nicht für diejenigen, welche sündigen bis zur Todesstunde und dann erst sich bekehren, noch für diejenigen, welche als Ungläubige sterben.

Du behauptest, die Leute von Nahrawân seien im Verhältniss zu Ali Rebellen gewesen. Nicht doch so. Ali war der Rebell (d. i. gegen Gott), nicht sie. Er verlangte von den Muslims, dass sie Bund und Treue zweien Männern halten sollten, die selbst in der Irre gingen und Andere zum Irrthum verleiteten, während doch Bund und Treue nur Gott allein zukommt. Nachdem er zuerst Gottes Entscheidung (durch die Waffen) angerufen, warf er darauf Gott d. i. Gottes Entscheidung hinter sich, legte die Entscheidung in Menschenhand und bekämpfte diejenigen, die zuerst auf seiner Seite gekämpft hatten. Damit gerieth er vom rechten Wege in den Irrthum, die Sünde. »Wenn jemand etwas anderes als den Islam zum Gesetz verlangt, so wird Gott das nicht von ihm annehmen und im Jenseits wird er zu den Verlierenden gehören« Sure 2, 79. Ali war damit zum Rebellen gegen Gott geworden, gehörte zu den اهل البغى, und diese zu bekämpfen, bis dass sie zu Gott zurückkehren (oder getödtet werden), ist die Pflicht der Muslims. Sie haben keine andere Wahl. »Es steht den Gläubigen nicht zu, weder Mann noch Weib, wenn Gott und sein Prophet eine Sache entschieden haben, in derselben noch eine Wahl treffen zu wollen. Wer aber gegen Gott und seinen Propheten rebellirt, ist offenkundig im Irrthum« Sure 33, 36.

Die Leute von Nahrawân wollten von dem Schiedsrichterspruch des ʿAmr Ibn Elʿâṣ nichts wissen. Ali wollte sie bewegen den Pact mit Muawija anzunehmen, den Pact, dass den Feinden Gottes für ein Jahr Sicherheit gewährt werde und die Streiter Gottes sie bis dâhin nicht bekämpfen sollten. Da sie dies ablehnten, wendete sich Ali gegen sie, während er noch kurz vorher denselben Standpunkt eingenommen hatte wie sie. Ali bekehrte sich damit zu den Grundsätzen Muawija's. Wer aber ist ein grösserer Sünder als derjenige, der die Menschen auf menschliches Urtheil verweist, wenn sie Gottes Urtheil haben! —

Die Ansicht der Leute von Nahrawân war diejenige der edelsten unter den Gefährten des Propheten. Zu diesen gehörte ʿAmmâr Ibn Jâsir, der den Ali zur Rede stellte, weil er das Schiedsgericht angenommen hatte, und dann im Kampfe gegen die Syrer (bei Ṣiffîn) fiel. Als Ali sich an die in Ḥaraurâ[1] lagernden wendete und diese ihm Vorwürfe machten, that er Busse und versprach den Muawija und die Seinigen bis zum Ende bekämpfen zu wollen. Darauf aber brach er sein Versprechen und erging sich in Ge-

[1] Diese Aussprache, nicht Ḥarûrâ, wird von Jâkût II, 246 vorgeschrieben.

waltthaten, in Folge dessen die Leute von Nahrawân, unter ihnen viele Fluchtgenossen und Helfer Muhammeds, sowie die Leute von Alnukhaila sich von ihm entfernten. Ali schickte nun als seinen Unterhändler seinen Vetter, den Abdallah Ibn ʿAbbâs zu ihnen, dieser aber kehrte unverrichteter Sache zu Ali zurück und erklärte ihm: »Wenn ich nicht mit ihnen bin, so bin ich auch nicht gegen sie«. Ali begann darauf den Kampf (bei Nahrawân) und die besten Männer des Islams fielen. Als er die Todten erblickte, empfand er Reue und bat Gott um Vergebung. Als dann seine Kampfgenossen sich bei ihm darüber beschwerten, dass er öffentlich Reue zeige über den Tod von Gegnern, gegen die er selbst sie in den Kampf geführt habe, gab er auch diesen Recht und suchte nun in kläglicher Weise sich herauszulügen. Er erklärte einen der Gefallenen[1] unter den Leuten von Nahrawân für einen Teufel, und als sein eigener Sohn ihn darauf aufmerksam machte, dass es ein Genosse des Propheten sei, hiess er ihn schweigen. Darauf wendeten sich die Menschen von Ali ab, und auch die beiden Schiedsrichter, die er niemals hätte anerkennen müssen, wollten nichts von ihm wissen. So ging er von hinnen, beladen mit dem Blute der Muslims, abgesetzt von den beiden Schiedsrichtern wie von allen denjenigen, denen Gottes Wort Gesetz ist. Er hatte Gott den Bund gebrochen und ebenfalls den beiden Schiedsrichtern, als er sich nachträglich von ihnen lossagte. Beide Huldigungen, sowohl diejenige, welche dem Ali, wie diejenige, welche dem Muawija geleistet worden war, waren ein Irrthum der beiderseitigen Parteien.

Der Sohn Ali's, Hasan, verkaufte seine Religion um Gold und Silber und gegen das Versprechen Muawija's, dass er nach diesem herrschen solle. Als nun Muawija nach Kûfa zog, empfingen ihn die Leute von Elnukhaila, einer Ortschaft nicht weit nördlich von Kufa, und forderten ihn auf zum Recht und den Grundsätzen der Muhammedanischen Gemeinde zurückzukehren. Als Muawija davon nichts wissen wollte, stellten die Leute von Elnukhaila sich ihm zum Kampfe gegenüber. Muawija rief den Hasan aus Kufa herbei, zusammen kämpften sie gegen die Leute von Elnukhaila und tödteten sie[2]. Hasan verlangte, dass die Leute, die ihm gehuldigt hatten, seine Freunde befreunden und seine Gegner bekämpfen müssten, dass sie,

---

[1] Den ثرملة ذو الثدية. Vergl. Maʿârif S. 215; Ibn El'athîr III, S. 291. 292; Ibn Wâḍiḥ II, 225; auch in dieser Handschrift Bl. 241a l. p. im Cap. 26, der Geschichte der Regierung Ali's.

[2] Ein anderer Bericht über denselben Kampf auf Bl. 242a: »Als Muawija von Hasan alles, was er wollte, erreicht hatte, kamen die Kufenser heran ihm zu huldigen. Als er bei Elnukhaila vorbeizog, empfingen ihn die Leute des Ortes und forderten ihn auf zu Gottes Wort und zu der Richtschnur des Propheten und der beiden frommen Chalifen zurückzukehren. Da Muawija davon nichts wissen wollte, griffen sie ihn an und zwar mit solchem Erfolge, dass bald viele seiner Leute erschlagen waren. Da rief Muawija: Verrath, o ihr Kufenser! — Da kamen Hasan und die Kufenser ihm von Kufa her zu Hülfe. Vereint kämpften sie gegen die Leute von Elnukhaila und tödteten sie«. Vergl. auch Ibn Wâḍiḥ II, 257.

da er mit Muawija befreundet sei, auch diesen befreunden müssten. Die Leute von Elnukhaila wollten von diesem Anspruch nichts wissen, und hatten auch schon früher gegen denselben Anspruch protestirt, als er von Seiten Ali's erhoben worden war. Der Vetter des Propheten, Abdallah Ibn ʿAbbâs, äussert sich im grössten Zorn über die Handlungsweise Hasan's.

Dann entstanden Spaltungen unter den Aliden, sie verliessen Gottes Wort und nahmen Traditionen als Gesetz an واتّخذوا الاحاديث دينا. Sie behaupteten ein Wissen zu haben, das aus einer anderen Quelle als dem Koran entstamme, und danach werde eine Auferweckung der Todten schon vor dem jüngsten Tage Statt finden. Sie glaubten an ein Buch, das nicht von Gott herstammte, sondern von Menschen geschrieben war, und legten es dem Propheten bei. Sie liessen sich mit Wahrsagern كهّان ein, hofften auf die Wiederkehr von Dynastien und auf das Erscheinen (eines Alidischen Herrschers) bei der Auferstehung vor dem jüngsten Tage. Sie warfen den Koran hinter sich, sagten sich von Abû Bekr, Omar und allen Fluchtgenossen und Helfern, die jenen gehorcht hatten, los und behaupteten, der Prophet habe den genannten beiden befohlen dem Ali zu gehorchen. Die Aliden behaupten, Ali werde eines Tages mit 70 Mann von den Genossen des Propheten, mit Bedr-Kämpfern, unter denen z. B. Ḥurḳûṣ sein werde, dem der Prophet das Paradies versprochen, die Muslims tödten. Die Aliden sind die Feinde Gottes, denen der Koran nicht das Gesetz ist, die sich mit Traditionen amüsiren und jedem beliebigen nichtswürdigen Schwindler folgen.

Der folgende Abschnitt Bl. 256[a] ff., die programmatische Zusammenfassung, führt den Titel فصل من كتاب الكفاية, ist also entlehnt aus einem Werke Elkifâje, das vielleicht identisch ist mit der von Muhammed Ibn Mûsâ Elkindî verfassten Kifâje (vergl. Bl. 462[b] Z. 9 und diese Mittheilungen I, II S. 15).

Wir bekennen uns zu Abû Bekr und Omar, weil alle Muslims ohne irgend welches Bedenken ihr Chalifat als rechtmässig anerkennen, allein ausgenommen die Râfiḍa (nach deren Ansicht Ali der rechtmässige Nachfolger Muhammed's war).

Wir verleugnen Othman. Die Genossen des Propheten machten ihn zum Imam, dann aber nachdem er durch seine Neuerungen den rechten Weg verlassen, tödteten sie ihn. Wenn unsere Gegner behaupten, dass Othman zu Unrecht getödtet wurde, dass die Genossen sich nicht allein von seinen Mördern hätten lossagen müssen, sondern auch von Ali, weil er als nach Othman aufgestellter Imam dessen Mörder hätte bestrafen müssen, während er thatsächlich sie zu seinen Helfern machte und ausserdem diejenigen, welche Rache für das vergossene Blut forderten, Ṭalḥa und Elzubair mit Krieg überzog, so behaupten wir dementgegen, dass Othman den Tod verdiente, und hieran ändert auch die Thatsache nichts, dass er nach

einander zwei Töchter des Propheten zu Frauen und dass er aus früherer Zeit grosse Verdienste um den Islam hatte. Hatte doch Muhammed seine Tochter Zainab mit einem Heiden verheirathet[1]. Was aber die Thaten Othman's betrifft, so müssen sie nach dem Ende, nicht nach dem Anfange beurtheilt werden.

Wir verleugnen Ali, weil er den von Gott befohlenen Kampf gegen die Rebellen الفئة الباغية vor seinem Ende aufgab, indem er das Schiedsgericht zweier Männer, vor denen der Prophet seine Genossen zu warnen pflegte, acceptirte und weil er die Leute von Nahrawân tödtete, 4000 Mann von den edelsten Genossen des Propheten.

Wir verleugnen Ṭalḥa Ibn Abdallah und Elzubair Ibn Elʿawwâm. Sie empörten sich gegen Ali, traten als Bluträcher Othman's auf und wollten Ali aus dem Imamat verdrängen, indem sie erklärten, ein Rath unter den Muslims müsse einen anderen Imam als Ali wählen, nachdem sie früher sich mit dem Imamat Ali's einverstanden erklärt, ihm gehuldigt und Gehorsam geschworen hatten.

Wir verleugnen Hasan und Husain, die Söhne Ali's, weil sie zu ihrem Vater hielten, obwohl er ein Sünder war, weil sie den Abderrahman Ibn Mulǧam, der ihren Vater erstochen, tödteten und weil sie das Imamat dem Muawija übergaben. Ihre Verwandtschaft mit dem Propheten, insofern sie die Söhne seiner Tochter waren, nützt ihnen nichts, denn der Prophet hat auf dem Sterbelager selbst seinen Verwandten erklärt, dass er ihnen nichts nützen könne[2], und die Ansicht derjenigen, welche behaupten, dass den Verwandten des Propheten Gott jede Sünde vergebe[3], ist irrig.

Wir verleugnen Muawija, weil er Ali und die Muslims bekriegte, als Bluträcher Othman's auftrat, die beiden Schiedsrichter aufstellte, das Imamat an sich riss, anstatt die Gläubigen sich einen Imam wählen zu lassen, und weil er das Blut der Muslims vergoss.

Wir verleugnen Abû Mûsâ Elašʿarî und ʿAmr Ibn Elʿâṣ, weil sie das Schiedsgericht zwischen Ali und Muawija übernahmen, dadurch Gottes Entscheidung bei Seite setzten und vorher notorische Feinde des Islams gewesen waren.

Wir verleugnen Jezîd den Sohn Muawija's, weil er in dem Kampfe des letzteren mit Ali auf Seiten seines Vaters Theil nahm, weil er nach dem Tode seines Vaters die Macht an sich riss, weil er den Husain, ferner die Helfer und ihre Söhne in Medina tödten liess, ihre Wohnungen zerstörte und als ein Rebell gegen Gottes Gesetz im Lande hauste.

Wenn wir (Ibâḍiten) behaupten, dass wir allein den rechten Glauben haben, während alle anderen in der Irre wandeln, so haben wir dafür zwei Gründe:

---

[1] Vergl. A. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammed I S. 201.

[2] Dieselbe Tradition Bl. 255^{b} Z. 5.

[3] القرابة من النبيّ مغفور لها.

1. Gott unterscheidet in seinem Buche zwischen den Frommen und den Bösen اهل الصلاح واهل الفساد. »Oder sollen wir diejenigen, welche glauben und fromme Werke thun, etwa gleichstellen denjenigen, welche Böses stiften im Lande, oder sollen wir die Gottesfürchtigen den Missethätern gleichsetzen?« Sure 38, 27. Im Widerspruch hiermit setzen unsere Gegner die Bösen gleich den Frommen und halten in gleicher Weise zu dem Mörder (z. B. den Mördern Othman's oder zu Jezîd als dem Mörder Husains) wie zu dem Gemordeten (z. B. Othman oder Husain), zu dem Unterdrücker wie zu dem Unterdrückten. Wir aber wissen aus dem Buche Gottes, dass dies eine Sünde ist, und dass diejenigen, die solche Ansichten hegen, damit die Wahrheit und den Weg der Gläubigen verlassen haben.

2. Die Imame der Muslims haben sich dahin geeinigt, dass der Islam mit den oben genannten Männern (Othman, Ali, Muawija u. s. w.) nichts zu schaffen hat, und dieser ihr *consensus* ist für uns ein Beweis. Nun aber hat der Prophet gesagt: Meine Gemeinde kann sich nicht einigen auf eine Sünde[1]. Unter meine Gemeinde sind diejenigen zu verstehen, welche dem Propheten folgen, seinen Weg wandeln und niemals von seiner Richtschnur abweichen, nicht aber diejenigen, welche bloss beten und fasten und den Islam bekennen. Gott sagt Sure 2, 137: »Und also haben wir euch gemacht zu einer centralen Gemeinde, auf dass ihr Zeugen seiet wider die Menschen und der Gesandte Zeuge sei wider euch«. Gott meint mit dieser Gemeinde nicht alle, die den Islam bekennen, sondern nur einige. Ebenso bezeichnet der Prophet mit dem Ausdruck meine Gemeinde nicht alle diejenigen, die nach Islamischem Ritus beten, im Übrigen aber Missethäter und Verbrecher sind, sondern nur diejenigen, welche die Wahrheit und den rechten Wandel haben (d. i. die frommen Schriftgelehrten)[2].

II. Das Religionsgesetz der Ibaditen.

Das Capitel 29 Bl. 291[a] ff. führt den Titel:

الباب التاسع والعشرون فى اعتقاد الفرقة الوهبيّة الاباضيّة وهى الفرقة المحقّة التى على الكتاب والسنّة والاجماع.

Die Ibaditische Gemeinde wird auch als die Wahbitische bezeichnet zu Ehren des ersten Oberhauptes der Secession, des bei Nahrawân gefallenen Abdallah Ibn Wahb Elrâsibî (s. oben S. 50). Das im Folgenden in Übersetzung mitgetheilte Glaubensbekenntniss nimmt auf alle Hauptpunkte des Glaubens und Rechtes Bezug, I. auf den Glauben, II. das Caeremonial- und Gemeindegesetz, III. auf das Recht und IV. auf die Abweichungen des Ibaditischen Bekenntnisses von den Dogmen der anderen Bekenntnissarten des Islams.

---

[1] امّتى لا تجتمع على خطأ.

[2] Nach diesem conservativen Grundsatze soll in einem Ibaditischen Lande der Imam oder Präsident nicht von der ganzen Masse des Volkes, sondern nur von den frommen Gesetzeskennern gewählt werden.

Bekenntniss

der Wahbitischen Ibâḍitischen Gemeinde, welche die allein rechtgläubige, auf Koran, Sunna und Consensus fussende Gemeinde ist. Sie heisst die Ibâḍitische nach dem Imām der Muslims Abdallah Ibn Ibâḍ Ibn Taim-Allât Ibn Thaʿlaba Ibn Raḥṭ-El ʾaḥnaf Ibn Ḳais Ettemîmî, der sich absonderte von allen irrgläubigen Gemeinden, der Muʿtazile, Ḳadarijje, Ṣifâtijje, Ǧahmijje, Chawârič, Rawâfiḍ und den Schia-Gemeinden, der zuerst ihre Lehrmeinungen darlegte und durch unwiderlegliche Argumente, Koranstellen und Traditionen den Irrthum ihres Bekenntnisses widerlegte. Er war geboren unter Muʿâwija (656—680) und lebte bis in die Zeit Abdelmelik's (684—705), mit dem er die früher (Bl. 243ᵃff.) mitgetheilte Correspondenz führte. Er leitete seine Lehre zurück auf Abdallah Ibn Abbâs (den Vetter Muhammed's) und Abû-Elšaʿthâʾ Ǧâbir I. Zaid (gestorben 103), und hatte sie empfangen von den Männern, welche in den Schlachten bei Nahrawân (658 den 17. Juli) und bei Elnukhaila (661) gekämpft hatten, welche ihrerseits sie empfangen hatten von den Nachfolgern unter den Kämpfern von Ṣiffîn (657) und der Kamels-Schlacht (656) sowie von den Genossen des Propheten wie

ʿAmmâr I. Jâsir;
Chuzaima I. Thâbit, dessen Zeugniss so viel galt wie das Zeugniss zweier anderer Muslims;
Muhammed und Abdallah, den Söhnen des Budail I. Warḳâ Elchuzâʿî;
Abdallah I. Masʿûd;
Ḥudhaifa I. Eljamân;
Muʿâdh I. Ǧebel;
Abderrahman I. ʿAuf;
Salmân Elfârisî;
Bilâl Elḥabašî;
Ṣuhaib Elrûmî;
ʿÂʾiša, der Mutter der Gläubigen;
den beiden rechtgläubigen Chalifen Abû Bekr und Othmân;
schliesslich von den Fluchtgenossen und den Helfern.

Abdallah I. Ibâḍ sonderte sich ab von all den irrgläubigen Gemeinden, deren Irrthümer ich in dem ersten Theil dieses Buches (Bl. 259ᵃff.) dargelegt habe. Er spricht:

I. Vom Glauben.

Der Glaube ist Wort und That und Befolgung der gesetzlichen Überlieferung. In Betreff des Glaubens giebt es kein Argumentiren wider irgend Jemanden, kein Beweisführen und keine individuell willkürliche Auslegung. Der Glaube ist nichts als die Befolgung des Weges der Gottesfurcht und dass der Mensch glaube an Gott, seine Engel, seine Offenbarungsschriften, seine Sendboten, sein Paradies und seine Hölle, sein Versprechen und sein Drohen, die Auferweckung, die Vergeltung und das jüngste Gericht; dass der Mensch für wahr hält, was die Propheten im Namen ihres Herrn verkündigt haben, dass der Koran das Wort Gottes, seine Offenbarung

und Herabsendung auf seinen Propheten Muhammed ist (Bl. 292[a]), dass Gott belohnt mit einer Belohnung ohne Gleichen und dass er straft mit einer Strafe ohne Gleichen; dass er glaubt an die Praedestination, alles Gute und Böse, was sie bringt; dass Gott der Schöpfer jedes Dinges ist, ausser dem es keinen Schöpfer giebt; dass Gott sein Versprechen nicht rückgängig macht und seine Drohung nicht eitel werden lässt; dass Gott wahr ist in dem, was er spricht; dass Alles, was Muhammed Ibn Abdallah von Gott gebracht hat, die klare Wahrheit ist, über die es Zweifel und Bedenken nicht giebt; dass Gott in dieser wie in jener Welt für das Sehvermögen unwahrnehmbar ist, während er alles Sehen wahrnimmt; dass Gott allgütig, allwissend ist; dass er nicht in den Dimensionen eingeschlossen ist; dass er der Gott ist, ausser dem es keinen Gott giebt; dass er der Einzige, der Allgewaltige, welcher der Müdigkeit und dem Schlaf nicht unterliegt; der Schaffende, der Producirende, der Gestaltgebende, der Auferweckende, der Erbende[1], der Belebende, der Tödtende, der Lebendige, der nicht Sterbende, der Allkräftige, Allreiche (d. i. der keiner Sache bedarf), der Erhabene, der Beschützer, der Allbezwingende, der Majestätische, der Einzige, der Eine, der Einzigartige, der Herr, der nicht geboren hat und nicht geboren worden ist, der nicht seinesgleichen hat, wissend, kundig, erhaben, weise, dem nichts ähnelt; er ist allhörend, allsehend; der Anfang, vor dem nichts war, das Ende, nach dem nichts ist; der Schöpfer jedes Dinges, der jedes Ding umfasst, der Alles weiss und Alles kann, den die Phantasie weder beschreiben noch mit körperlichen Dingen vergleichen kann; auf den die Begriffe von Bewegung und Ruhe nicht anwendbar sind; dass er ist lebendig, beständig, der Müdigkeit und dem Schlaf nicht unterworfen; dem Alles gehört, was im Himmel und auf Erden, zwischen ihnen und unter der Erdoberfläche ist; er weiss von dem Noch-nicht-Seienden, wie es sein würde, wenn es bereits existirte; der durch seine Allmacht und Majestät das Entstehen in diesem Leben wie dasjenige zum jüngsten Gericht bewirkt, den kein Ort umspannt und keine Zeit verändert, der Inhaber der Majestät, des Reiches, der Macht und der Allgewalt; dass er lebendig, dauernd, unsterblich ist, dass die Begriffe des Ähnlichen und Gegensätzlichen nicht auf ihn anwendbar sind; dass er der Hochheilige ist, hocherhaben über jedes Wesen, dem Weib und Kinder beigelegt werden können; der durch Epitheta der Ketzer nicht erreicht werden kann; der so erhaben ist, dass die Sehwerkzeuge ihn nicht wahrnehmen können, Phantasie und Geist ihn nicht fassen können; der ohne Helfer und Förderer allmächtig ist, der (alle Dinge) erschaut nicht durch Geist und Gedanken; der Alles weiss, ohne Wissen erworben zu haben, und ohne Unsicherheit; er ist der Dauernde, ohne dass die Vorstellungen von Zeit und Maass auf ihn anwendbar sind; er kennt das verborgenste der geheimen Dinge; dass er allgegenwärtig ist, obgleich Augen und andere Sinneswerkzeuge ihn nicht wahrnehmen; er weiss von dem Dinge, bevor es geworden, dass es

[1] Vergl. Sure 19, 41: »Wir beerben die Erde und Alle, die darauf sind; zu uns werden sie zurückgeführt«.

werden soll; wenn er ein Ding will, so spricht er nur zu ihm: Sei, und es ist. »Darum Lobpreis demjenigen, in dessen Hand das Reich über jedes Ding ist, und zu dem ihr (dermaleinst) zurückgebracht werdet« (Sure 36, 83).

Vom Islam. Der Islam gehört zum Glauben und besteht in dem Zeugniss, dass es keinen Gott giebt ausser dem Gott allein, der keinen Genossen hat, und dass Muhammed sein Knecht und Sendbote ist, »den er entsendet hat mit der Rechtleitung und der wahren Religion, um sie über jede Religion obsiegen zu lassen, wenn es auch die Vielgötterer nicht wollen« (Sure 9, 33). Muhammed Ibn Abdallah hat sie (die wahre Religion) von Gott gebracht. Daher ist sie die klare Wahrheit, über die es Zweifel und Bedenken nicht giebt. Die Stunde (des Gerichts) kommt, es giebt über sie keinen Zweifel, und Gott wird (die Todten) aus den Gräbern auferstehen lassen.

II. Vom Caeremonial- und Gemeindegesetz الاركان الخمسة.

Zu dem Wesen des Islams gehören ferner die folgenden Dinge, ohne die es einen Islam nicht giebt:

Gebet. Die Verrichtung des Gebets mit allem Zubehör, sowohl des obligatorischen wie des fakultativen, die Kenntniss von der Verbindlichkeit desselben, die vorgeschriebene Reinheit, die Waschung für das Gebet, es zu verrichten zu der vorgeschriebenen Zeit und auf reinem Boden, das Gesicht dabei nach der Ka'ba richten, vollkommene Andacht dabei und Alles von Wort oder Werk unterlassen, was es illusorisch machen kann, die Kenntniss von den Grundregeln des Gebetes. Ferner die Kenntniss von dem Gebet der Muslims an ihrem ständigen Wohnort in seiner Verschiedenheit von dem Gebet der auf einer Reise begriffenen Muslims. Das Gebet des Freitags, wie Gott es befohlen hat, wie sein Sendbote und die Imame des rechten Glaubens nach ihm es für die städtischen Ansiedelungen[1] verordnet und wie die Imame des Rechts diese Verordnungen überliefert haben. Das Gebet an den beiden grossen Jahresfesten (nach dem Fastenmonat und nach der Pilgerfahrtszeit). Das Gebet über den Todten, das Gebet bei Sonnen- und Mond-Finsterniss, das verkürzte Nachtgebet, die freiwillig dargebrachten Gebete und Anderes, was der Sendbote Gottes (mit Bezug auf das Gebet) verordnet hat.

Gemeindesteuer. Die Zahlung der Gemeindesteuer, sofern sie verbindlich ist für diejenigen Besitzarten, für die sie verordnet ist. Die Kenntniss von der Verbindlichkeit der auf die Gemeindesteuer bezüglichen Befehle Gottes; sie zu zahlen an die zum Empfang Berechtigten, indessen nicht eher, als bis der betreffende Besitz die niedrigste im Gesetz bestimmte Steuergrenze erreicht hat; den fünften Theil der Kriegsbeute auszusondern und an die zum Empfang Berechtigten abzuführen. Ferner die Fastenschluss-Steuer (am Ende des Fastenmonats) für jedes Familienglied je 1 ṣâ' Brodkorn zu zahlen und an die zum Empfang berechtigten Armen abzuführen.

[1] Nicht für die Dörfer.

Fasten. Zu fasten während des Monats Ramaḍân in Ergebenheit und Keuschheit, alles Fasten, das verordnet ist, vollständig halten und Alles vermeiden, was Gott und sein Sendbote verboten haben; die Kenntniss von der Verbindlichkeit der auf das Fasten bezüglichen göttlichen Verordnungen.

Pilgerfahrt. Die Pilgerfahrt nach dem heiligen Hause Gottes (in Mekka) ist verbindlich für Jeden, der sie machen kann; das Pilgergewand anlegen, die Haare schneiden und die übrigen für das Betreten des heiligen Gebietes verordneten Handlungen dann und dort ausführen, wo das Gesetz vorgeschrieben; zu verweilen auf ʿArafât, das Haus zu besuchen, zu laufen zwischen Ṣafâ und Marwa, der Rundgang um das Haus, die Steine zu werfen. Die Kenntniss aller auf die Pilgerfahrt bezüglichen Bestimmungen, der obligatorischen wie der fakultativen. Zu wissen, welche Strafe für denjenigen bestimmt ist, der (innerhalb des heiligen Gebietes) Wild tödtet oder Bäume abhaut. Ferner (während der Pilgerfahrt) Verwandten-Liebe und Pietät gegen die Eltern zu pflegen, zum Guten aufzufordern und vor dem Bösen zu warnen.

Der heilige Krieg für den Islam.

III. الفروع und Ethisches.

Dem Verwandten, dem Nachbar und dem Wandersmann sein Recht zukommen lassen, ein Depositum zurückgeben, die Zeugenpflicht üben, nach Recht und Billigkeit verfahren, das Rechte thun, vor dem Verbotenen den Blick senken, keusch leben, Lügenrede vermeiden, unrecht Thun und Betrug vermeiden, das Verbotene verbieten und das Erlaubte erlauben, dem Allmächtigen gehorchen, sich enthalten dessen, was Gott und sein Sendbote verboten; die Waschung nach dem Beischlaf, der Menstruation und dem Kindbett; nicht andere Leute mit Versprechen hinhalten; verbieten das Zeugniss eines Zeugen, der von dem streitigen Object keine Kenntniss hat; das Kaufgeschäft durch Zeugen bezeugen lassen; verbieten die Verleumdung von Eheleuten, den Besitz von Waisen für sacrosanct erklären, die widerrechtliche Nutzung fremden Eigenthums verbieten; ferner Todtes, Blut, Schweinefleisch, Weintrinken, das Trinken jedes berauschenden Getränks verbieten; sich nicht dem Zweifel ergeben und von allem Zweifelhaften fernhalten.

Ketzer (im Islam), nachdem man ihnen ihre Ketzerei vorgehalten, bekämpfen, bis dass sie zurückkehren zum Befehle Gottes, diejenigen aber, welche kämpfen und sich weigern die Wahrheit anzunehmen, tödten (und damit fortfahren), bis sie Alle ihr Urtheil empfangen oder aus dem Lande verjagt werden [1].

Die gesetzlichen Strafen verhängen über den Dieb, den Verleumder, den Ehebrecher, den Mörder. Den Mord verbieten, ebenso den Ehebruch und die Unbotmässigkeit gegen die Eltern. Dem Bunde mit Gott treu sein durch Gehorsam gegen ihn und jeden Bund aufheben, der auf Ungehor-

[1] Vergl. Sure 49, 9; 5, 37.

sam gegen ihn beruht. Treu zu Gott haltend diejenigen befreunden, welche Gott gehorchen, und sich absondern von seinen Feinden. Verbieten (Bl. 294[a]), was Gott verboten hat, Todtes, Blut, Schweinefleisch und was auf heidnischen Opferaltären geschlachtet wird (vergl. Sure 5, 4), ausgenommen den Fall der Noth, falls der Betreffende nicht auf den Wegen des Unrechts wandelt (Sure 2, 168). Verbieten die Ehe auf Zeit, die Ehe mit einer bereits verheiratheten Frau, die Ehe während der ʿIdde oder Reinigungsfrist. Den Mann, der seine Frau dreimal geschieden, sie nicht etwa im Wege der Begünstigung eher wieder heirathen lassen, als bis sie mit einem anderen Manne verheirathet gewesen. Verbieten die Ehe zwischen solchen Personen, die durch Blut, Verschwägerung oder Milch mit einander verwandt sind. Milchverwandtschaft ist in gleichem Maasse ein Ehehinderniss wie Blutverwandtschaft. Verbieten den coitus a parte postica, ferner die Ehe zu gleicher Zeit mit zwei Schwestern. Verbieten die Verleumdung von Eheleuten. Verbieten, was Gott verboten in Ehe, Trinken, Essen und Kleidung.

Verbieten, dass irgend ein Mensch nach der Hiǧra des Sendboten Gottes sich eine Hiǧra beilege[1].

Verbieten unwahre Rede wider Gott, den falschen Glauben, das Versagen des Zeugnisses. Verbieten Hochmuth, Tyrannei und Hoffahrt. Der Muslim soll nicht hochmüthig im Lande einherziehen (Sure 17, 39).

Verbieten die Todtenklage, sich an die Wangen zu schlagen, die Haare abzuschneiden und wehe zu rufen. Die Weiber sollen ausser bei ihrem Ehemanne keinen anderen Schmuck zeigen als Kuḥl an den Augen und Ringe an der Hand.

Die Weiber sollen behüten, was Gott ihnen aufgegeben und womit er sie betraut hat. Sie sollen einen Theil ihres Umschlagetuches (über das Gesicht) herunterhängen lassen (Sure 33, 59) und sollen sich den Mantel um die Brust schlagen (Sure 24, 31). Sie sollen nicht devote (einschmeichelnde) Rede führen (Bl. 294[b]), wodurch ein lüsterner Mensch begehrlich werden könnte. Sie sollen tugendhafte Rede führen, im Hause verweilen, nicht auf den Strassen herumkokettiren, wie es im Heidenthume geschah (Sure 33, 33); sie sollen nicht mit den Füssen Bewegungen machen, um auf den verborgenen Schmuck, den sie etwa tragen, aufmerksam zu machen (Sure 24, 31).

Wer in ein fremdes Haus eintreten will, soll um die Erlaubniss bitten. Man soll diejenigen, welche das Gebet haben (d. h. es nach Islamischem Ritus verrichten, also auch die nicht-Ibaditischen Muhammedaner), grüssen und ihren Gruss erwidern.

Man soll die Todten waschen, über sie beten, sie einhüllen und beerdigen; man soll über einen anverwandten Todten einen Segenswunsch sprechen.

---

[1] Der Führer der Azraḳiten, Nâfiʿ Ibn Elazraḳ hatte sich in Nachahmung Muhammed's eine Hiǧra beigelegt, d. i. seine *secessio* aus Basra nach Chuzistan A. H. 64. Bl. 279[b] 5.

Man soll nicht geizig sein, abhalten vom Verschwenden und von der Beschädigung des Nachbarn, ihm Gutes erweisen; auch dem Sclaven Gutes erweisen, zugänglich sein und freundlich im Umgang.

Verbieten die Cohabitation während der Menstruation, des Wochenbettes und der Reinigungsfrist (ʿIdde).

Für sacrosanct erklären den Besitz aller nach der Ḳible betenden Menschen, seien sie Rebellen (gegen den Islam) oder nicht.

Du sollst nicht fälschen, verleumden, verklatschen, neidisch sein, falsche Anklagen erheben, nach den Blössen Anderer spähen, keine Menschen anschwärzen.

Du sollst nicht mit Bösewichtern umgehen.

Du sollst verbieten, dass Geheimnisse verrathen werden, ferner übertriebene, lärmende, selbstgerechte Freude sowie Selbstruhm.

Du sollst verbieten Streiterei, Heuchelei, das Bekanntmachen hässlicher Dinge, und jedes unrechte Gebahren, sich mit zweifelhaften und unklaren Dingen zu beschäftigen, der eigenen Willkür nachzugeben, dem Zweifel zu fröhnen, Unheil zu stiften im Lande, zu betrügen, Verbrechen zu begehen, die Verbote zu schänden, neidisch zu sein.

Du sollst nicht Unrecht thun, auch nicht in solchen Dingen, von denen man nicht weiss, ob sie (nach dem Gesetze) erlaubt sind oder verboten.

Du sollst nicht reden ohne Kenntniss, nicht Narrethei reden, nicht singen, nicht Musik machen mit Instrumenten.

Du sollst nicht der Thorheit folgen und nicht den Bittenden hart anfahren.

Du sollst nicht in ein fremdes Haus gehen ohne um die Erlaubniss zum Eintritt zu bitten. Du sollst den Männern seidene Kleidung und goldenen Schmuck verbieten.

Du sollst verbieten Alles, was Gott verboten hat in Wort und Werk, nicht bloss dasjenige, was hier im Einzelnen aufgeführt ist, sondern auch das, was hier nicht erwähnt ist.

IV. Polemischer Theil.

Du sollst keine Gemeinschaft haben mit denen, welche Sündhaftes lehren und gottlos handeln. Du sollst Gemeinschaft mit denjenigen pflegen, welche nach dem Rechte handeln, ob sie angesehen sind oder nicht.

Du sollst dich lossagen von denjenigen, welche lehren, dass auch derjenige ein Gläubiger sein könne, der die Verbote Gottes nicht vermeidet, der sie schändet[1], und der Zweifel hegt über das Eintreten von Gottes Versprechen und Drohungen, d. i. von den Ṣifâtijje.

Du sollst dich lossagen von denjenigen, welche behaupten, dass Gott (im Jenseits die Sünder) nur während einer begrenzten Anzahl von Tagen straft, sie dann aus der Hölle entlässt, in das Paradies führt und sie von

[1] Die Ḥaświjje behaupteten, ihnen sei das Paradies sicher, auch wenn sie mordeten oder stählen, und sie seien Gläubige, auch wenn sie weder beteten noch fasteten. Bl. 259[b] 5—9; 271[a] 12. 13.

nun an befreundet, nachdem er vorher zornig über sie gewesen, d. i. von den Murǧi'a und ihren Anhängern[1].

Du sollst dich lossagen von denjenigen, welche behaupten, dass Gott den Muslims befohlen habe die Rechtsnachfolger (des Propheten auf Erden, d. i. die Nachkommen Ali's) zu kennen, ihnen zu gehorchen und zu ihnen zu halten, sogar wenn sie in der Irre wandeln und sich gegen Gottes Gebot auflehnen, und dass diejenigen, welche zu ihnen halten und ihnen gehorchen, bei Gott Vergebung finden, d. i. von den Schiiten (vergl. Bl. 282^b ff.).

Du sollst dich lossagen von denjenigen, welche behaupten, dass der Koran einen äusseren und einen inneren Sinn habe (vergl. Bl. 285^a 11. 12), dass die Kenntniss des äusseren Sinnes sich bei den Menschen finde, dagegen diejenige des inneren Sinnes bei den Rechtsnachfolgern (des Propheten auf Erden, d. i. den Aliden), dass Gott ihnen (den Aliden) durch Inspiration mittheile, dass die Welt niemals ohne einen Propheten oder Rechtsnachfolger sein wird, dem Gott seine Inspiration zu Theil werden lässt, d. i. von der Secte der Ismâ'îlijje unter den Rawâfiḍ.

Du sollst dich lossagen von denjenigen, welche Abû Bekr und Omar verketzern, und behaupten, dass diese beiden gefrevelt hätten gegen die Rechtsnachfolger (die Aliden), indem sie ihnen das Imamat vorenthielten; dass der Beginn der Herrschaft (der Rechtsnachfolger oder Aliden) und die Bestätigung der Wahrheit ihrer Lehre gegeben werden wird durch das Erscheinen eines von ihnen (den Rechtsnachfolgern, des Mahdî) am Ende der Zeit, desjenigen, dessen Kommen sie erwarten (vergl. 285^b 8. 9), d. i. von den Râfiḍa.

Du sollst dich lossagen von denjenigen, welche behaupten, dass Gott von einem Muslim in einem Lande, in dem nicht nach Gottes Offenbarung regiert wird (Bl. 295^b), nicht ein gutes Werk annimmt, dass Niemand sich dort einen Lohn bei Gott erwerben kann, dass Gott Niemandem dort eine Sünde vergiebt, dass kein Mensch, solange er dort weilt und nicht auswandert, bei Gott Verzeihung finden kann; welche ferner behaupten, dass diejenigen Muslims, welche in einem andersgläubigen (nicht-Azraḳitischen) Lande sterben oder getödtet werden, Ungläubige und Vielgötterer sind, während der Verleumder, der Mörder, der Ehebrecher, der Dieb und jeder grosse Verbrecher, sofern er in ihrem eigenen Lande lebt, Muslim ist und bei Gott seinen Lohn findet; dass es in ihrem Gebiete einen Heuchler oder Verbrecher nicht giebt, und dass .... (Text verderbt)[2], während sie zu gleicher Zeit die Strafe der Steinigung für Ehebruch und der Flagellation

[1] Vergl. die Lehre der Naǧǧârijje Bl. 269^b 7. 8; ferner Bl. 271^a 16—271^b 3; 272^b 18; 273^a 1; 276^b 17. 18, die Ansichten der Ḥaświjje und Ṣifâtijje, der 'Aš'arijje und des Šâfi'î.

[2] Bl. 295^b: وان دار الهجرة ليس فيها منافق ولا فاسق وان ليس فيها مكان فى دار رسول الله صلى الله عليه وسلّم مع انكارهم الرجم وجلد شارب الخمر ويجلدهم من اخطأ محبتهم وهم الازارقة واصناف الخوارج.

für Weintrinken aufheben und .... (Text verderbt), d. i. von den Azraḳiten[1] und den verschiedenen Secten der Châriǧiten.

Du sollst dich lossagen von denjenigen, welche behaupten, dass diejenigen, welche eine Todsünde begangen, nicht Gläubige und nicht Kâfirs sind, und dass Gott (im Jenseits) auch noch andere Menschen als Kâfirs straft (d. i. auch Muslims), indem sie zu gleicher Zeit behaupten, dass nicht Gott die Handlungen der Menschen schaffe, sondern sie selbst; dass Gott nicht die Gläubigen den rechten Weg führt, dass er ihnen nicht seine besondere Gnade zu Theil werden lässt; dass es den Menschen zusteht den rechten Weg oder in die Irre zu gehen, wie sie wollen; dass Gott rücksichtlich der Handlungen der Menschen keinen Willen habe, und dass die Menschen oft gegen den Willen Gottes handeln, indem sie zu gleicher Zeit mit den Neuerern aus ihrer eigenen Schule wie anderer Provenienz sympathisiren, d. i. von den Ḳadarijje (vergl. Bl. 261[a] 10 — 261[b] 3) und Mu'tazila (vergl. Bl. 260[a] 11 — 261[a] 10) und den Unterabtheilungen dieser beiden Secten.

Du sollst dich lossagen von denjenigen, welche behaupten, dass Gott die Menschen zum Gehorsam oder Ungehorsam gegen ihn zwingt, und dass Gott die Dinge vor ihrem Entstehen nicht kennt, d. i. von den Ǧahmijje und ihren Secten (vergl. Bl. 268[a] — 269[a]).

Schliesslich sollst du dich lossagen von denjenigen, welche sich lossagen von den Muslims und ihre Religion angreifen, sowie von denjenigen, welche die Muslims zwar nicht angreifen, sie aber auch nicht befreunden (Bl. 296[a]).

Du sollst befreunden und dich anschliessen an den wahrhaftigen, gegen Gott dankbaren Imam und Jeden, der das Recht thut, sei er hoch oder niedrig.

Dies sind Vorschriften und Gesetze (welche wahrhaftige, kundige, fromme Männer uns überliefert haben u. s. w.). Wer diesen Glauben hat, wird selig am Tage der Abrechnung; wer aber absichtlich davon abweicht, verfällt der ewigen Verdammniss u. s. w.

In einem Anhange auf Bl. 296[b] wird noch einmal zusammengefasst, warum der Ibaditische Glaube der einzig richtige sei, hauptsächlich durch

---

[1] Vergl. Bl. 279[b]: الفرقة الثانية الازارقة امامهم ابو راشد نافع بن الازرق وهو اوّل من خالف اعتقاد اهل الاستقامة وشقّ عصى المسلمين وفرّق جماعتهم وانتحل الهجرة وسبى اهل القبلة وغنم اموالهم وسنّ تشريكهم وتبرّأ من القاعد ولو كان عارفا لامره تابعا لمذهبه وانتحل اعتراض الناس بالسيف وحرّم مناكحتهم وذبائحهم ومواريثهم وابتدع اعتقادات فاسدة وآراء حائدة خالف (فيها) فقهاء اهل الاستقامة فى الدين.

Hervorhebung derjenigen Ansichten der Gegner, welche den Ibaditen als irrig und verwerflich erscheinen. Im Anschluss hieran sind Bl. 298[b]—299[b] die höchsten Autoritäten, die Patriarchen des Ibaditischen Islams angeführt, welche die ununterbrochene Kette der Überlieferung bis auf Muhammed darstellen. Der letztere Abschnitt ist hier im Arabischen Original, der erstere dem Inhalte nach mitgetheilt.

Jede Secte behauptet die allein wahre Lehre zu haben und von den Vorfahren erhalten zu haben. Den Maassstab bildet das Wort Gottes und die Sunna seines Sendboten, welche zwischen dem Wahren und Falschen unterscheiden. Jenes wie dieses lässt sich nicht verkennen. Wenn wir den Anspruch der Secten auf Rechtgläubigkeit ablehnen, so geschieht es deshalb, weil sie Dinge erlauben, welche Gottes Wort verbietet[1], z. B. das Tanzen, Singen, Musiciren, Trommeln, Schachspielen und Anderes. Denn Gott spricht Sure 6, 69: »Und wende dich ab von denjenigen, welche ihre Religion zu Spiel und Lustbarkeit benutzt haben« u. s. w. Vergl. auch Sure 7, 48. 49. Ferner erlauben unsere Gegner bei dem Gebete irgend etwas zu thun oder zu sprechen, das nicht zum Gebet gehört, was gegen Sure 23, 2 verstösst, wo es heisst: »Und diejenigen, welche bei ihrem Gebete demüthig sind«. Unter Demuth wird hier verstanden: in Wort und Werk Alles unterlassen, was nicht zum Gebet gehört. Ferner haben unsere Gegner das Hazardspiel erlaubt, das Trinken von Wein aus Datteln oder irgend welchen Kornfrüchten und die absichtliche Unterlassung des Gebetes, indem sie für ein absichtlich unterlassenes Gebet einfach ein Ersatz-Gebet fordern. Schliesslich gestatten sie den coitus a parte postica und die Sodomiterei. Šâfi'î gestattet das Schachspiel, Abû Ḥanîfa berauschende Getränke[2], Aḥmad Ibn Ḥanbal die Hurerei mit einer geschiedenen Frau[3]

---

[1] Die Angriffe des Ibaditischen Verfassers gegen die anderen Muhammedaner sind mit Vorsicht aufzunehmen und bedürfen vielfach der Einschränkung und Berichtigung.

[2] Vergl. Bl. 275[a] 1: واجاز شرب كلّ مسكر عمل من دون التمر والزبيب.

[3] Der Angriff auf die Ḥanbaliten bezieht sich auf eine Detailfrage ihres Eherechts. Wenn ein Ehemann sich dreimal von seiner Frau geschieden hat, so kann er sie nur dann zum vierten Mal wieder heirathen, wenn sie vorher von einem anderen Manne geheirathet worden ist. Aḥmad Ibn Ḥanbal lehrt nun, dass die Absicht der Frau bei dem Eingehen der Ehe mit diesem Anderen irrelevant sei انّ نيّة المراة ليست بشيء; dass wenn sie bei dem Eingehen dieser Ehe lediglich die Absicht hat sich zu dem Zwecke zu verheirathen, um dadurch für ihren ersten Ehemann wieder heirathbar zu werden (natürlich nach Auflösung der Ehe mit dem Anderen), so hat dies auf die rechtliche Beurtheilung der Ehe mit dem Anderen und der eventuellen (vierten) Verheirathung mit dem ersten Ehemann keinen Einfluss ولا ريب انّها اذا نوت ان تتزوّج بالاوّل لم يؤثّر ذلك شيئا كما تقرّر لانّ هذه النيّة لا تتعلّق بنكاح الثانى. Vergl. die Handschrift der Königl. Biblio-

und Mâlik Ibn 'Anas[1] die Sodomiterei. — Ferner gestatten unsere Gegner das Essen, Trinken und die Begattung während des Tages im Ramaḍân auch denjenigen, die in ihrer Heimat leben (also nicht auf Reisen sind). Sie befreien das Vermögen von Waisen von der Gemeindesteuer, während sie nach Gottes Verordnung von dem Vermögen aller Menschen erhoben werden soll. Sie zeihen den Engel Gabriel der Sünde, indem sie behaupten, er habe die Offenbarung aus Versehen Muhammed gebracht, und nicht Ali, für den sie eigentlich bestimmt war.

Sie glauben, dass der Mensch aus der Hölle wieder herauskommen könne; dass diejenigen, welche Todsünden begangen haben, nicht ewig in der Hölle bleiben, sondern (nach einer Zeit) aus der Hölle befreit werden und in den Himmel kommen, was nach Sure 2, 74 eine Ansicht der Juden war. Diese Ansicht von der Endlichkeit der Höllenstrafe hegen alle unsere Gegner, ausgenommen die Zaidijja und die Mu'tazila. Ferner behaupten unsere Gegner mit Ausnahme der Zaidijja, Mu'tazila und Ši'a, dass sie am Auferstehungstage Gott sehen werden, während er doch unsichtbar ist. Schliesslich befreunden sie auch den Mörder und den Verbrecher noch als einen Gläubigen (s. Sure 4, 143), während er doch durch sein Verbrechen aufgehört hat ein Gläubiger zu sein.

Mit diesen Lehren stehen unsere Gegner im Gegensatz zu dem Worte Gottes und der Sunna seines Sendboten. Ihr Glaube ist daher nicht der richtige, während der unserige, weil er mit Koran und Sunna übereinstimmt, der richtige ist, »auf dem wir leben und sterben, wenn Gott will, und auferstehen, indem wir bezeugen, dass Jeder, der in einem anderen Glauben stirbt, der ewigen Verdammniss anheimfällt«.

In dem folgenden Abschnitt Bl. 298[b] ff. sind die Gewährsmänner des Ibaditischen Islams von der Generation der Genossen bis Abulhasan Ali Ibn Muhammed in zwölf Generationen überliefert. Der genannte Abulhasan, der auf Bl. 460[b] in einer Aufzählung Omanischer Gelehrter genannt wird, ist mir anderweitig nicht bekannt. Dieser Abschnitt berührt sich vielfach mit den biographischen Nachrichten des Kašf-alghumma (Cap. 39 Bl. 455[a]—466[a]).

وقد اخذنا مذهبنا عن المشايخ فى الدين وتلقّفنا عن الايمّة المهتدين العلماء بكتاب الله وسنّة رسوله وآثار السلف الصالحين هم بيّنوا لنا الدليل واوضحوا لنا السبيل وهم الشيخ

---

thek zu Berlin, Landberg 226 Bl. 23[a] (Ahlwardt's Katalog IV S. 178 Nr. 4665). Nach Ibaditischer Auffassung ist eine unter solchen Umständen erfolgte vierte Verheirathung mit demselben Manne rechtlich Unzucht.

[1] Vergl. 273[b] 3: وعنده اذا عمل الانسان عمل قوم لوط فى نهار رمضان لا يلزمه الاّ القضاء ولا كفّارة عليه.

XII. ابو الحسن على بن محمّد البسياوى (Var. البسيانى Bl. 460b)

وابو محمّد عبد الله بن محمّد بن بركة (auch Bl. 460b erwähnt)

وسعيد بن عبد الله

ومحمّد بن محبوب ومن كان بعصرهم من المسلمين عن

XI. بشير[1] وعبد الله انى محمّد بن محبوب ومن كان بعصرهما من المسلمين

X. وسعيد بن محرز

والوضّاح بن عُقْبة ومن كان بعصرهما من المسلمين عن

IX. موسى بن على

وهاشم بن غيلان

ومحمّد بن هاشم

ومحمّد بن محبوب ومن كان بعصرهم من المسلمين عن

VIII. موسى بن ابى جابر (gestorben A. H. 181)

ومنير بن النيّر الجعلانى (gestorben A. H. 180)

وسليمان بن عثمان

ومحبوب بن الرحيل البصرى ومن بعصرهم من المسلمين عن

VII. الربيع بن حبيب البصرى

وخلف بن زياد النجرانى

وشبيب بن عطيّة العمانى ومن بعصرهم من المسلمين عن

VI. الجلندى بن مسعود العمانى

وعبد الرحمن بن رستم الفارسى (der Imam der nordafrikanischen Ibaditen)

وجعفر (بن)[2] السمان ومن بعصرهم من المسلمين عن

V. (ابى حمزة) المختار بن عوف العمانى (vergl. oben S. 51)

---

[1] Bašîr ist gestorben A. H. 178, s. Mittheilungen 1898, II S. 14.

[2] Zur Zeit des Chalifen Omar II., s. Mittheilungen 1898, II S. 14.

وعبد الله بن يحيى الحضرمى

وعلى بن الحَصين (ging als Gesandter zum Chalifen Omar II., s. Mittheilungen 1898, II S. 14)

وهلال بن عطيّة الخراسانى ومن بعصرهم من المسلمين عن

IV. ابى عبيدة مسلم بن ابى كريمة البصرى

وفروة بن نوفل (vergl. Brünnow S. 24, Anm. 2)

ووداع بن حوثرة ومن بعصرهم من المسلمين عن

III. عبد الله بن اباض

وعروة بن حُدَيْر

والمرداس بن حدير ومن بعصرهم من المسلمين عن

II. ابى الشعثاء جابر بن زيد (gestorben A. H. 103)

وعبد الله بن وهب الراسبى

وزيد بن صُوحان العبدى ومن بعصرهم من المسلمين عن

I. عبد الله بن العبّاس

وحزيمة بن ثابت الذى جعل النبىّ

شهادته عن شهادة رجلَيْن من المسلمين

ومحمّد وعبد الله ابنى زيد بن ورقاء الخزاعيّين

وعمّار بن ياسر

وبلال

وصهيب

وسالم مولى حذيفة

ومعاذ بن جبل اعلم الامّة بالحلال والحرام

وحذيفة بن اليمان صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلّم

وعبد الله بن مسعود

وعبد الرحمن بن عوف

وابى عبيدة

وعامر بن الجرّاح

وابى ذرّ

وعائشة امّ المؤمنين

والخليفتين ابى بكر وعمر بن الخطّاب

والمهاجرين والانصار رضى الله عنهم اجمعين عن

النبى محمّد صلى الله عليه وسلم عن

جبريل الامين عن ربّ العالمين

فهولاء الذين اخذنا عنهم ديننا وقبلنا قولهم وحقّقنا آثارهم وهم الامناء عندنا فيما نقلوه الينا من لكتاب والسنّة والاجماع وراينا مذهبهم موافقا لكتاب الله وسنّة رسوله صلى الله عليه وسلّم فنحن عليه نحى وعليه نموت ان شاء الله وعليه نبعث ونشهد على من مات على غير هذا المذهب وهذا الاعتقاد انّه فى النار وسخط الجبّار ولا حول ولا قوّة الاّ بالله العلى العظيم وصلّى الله على سيّدنا محمّد خاتم النبيين وآله وسلّم تسليما كثيرا.

الباب الاربعون فى عذاب القبر وفى الردّ على من قال بالرؤية فى الآخرة وفى ذكر الشفاعة والميزان والصراط وفى الردّ على من قال بالعفو والخروج من النار لاهل الكبائر من ذوى الاقرار behandelt Das Capitel 40 Bl. 466[a]—490[b] eine Anzahl theologischer Fragen meist aus dem Gebiete der Eschatologie, in deren Auffassung sich die Ibaditen von den übrigen Muhammedanern, besonders den Sunniten, unterscheiden, die Lehre von der Reue und Busse, von der Todsünde, von der Unendlichkeit oder Endlichkeit der Höllenstrafe, von der Fürsprecherrolle Muhammed's und Anderes. Die folgende Darstellung ist eine Inhaltswiedergabe.

I. Von der Grabes-Strafe عذاب القبر.

Aus einigen Koran-Stellen, besonders Sure 40, 49 und 40, 11 wird entnommen, dass der verstorbene Sünder schon vor der Auferstehung zum jüngsten Gericht eine Strafe erleidet, die mit einem im Koran nicht vorkommenden, in der Dogmatik üblichen Ausdruck als die Grabes-Strafe bezeichnet wird[1]. Kurz nach der Beerdigung erwacht der Beerdigte wiederum, es erscheinen die Grabesengel Munkar und Nakîr und prüfen ihn auf seinen Glauben; eventuell folgt nun die Grabesstrafe; darauf stirbt er wieder, um dann erst kurz vor dem jüngsten Tage zum zweiten Mal, diesmal für die definitive Abrechnung auferweckt zu werden. Frage: Welcher Art ist die Grabes-Strafe? und wo findet sie Statt? —

Die Ansichten hierüber gehen weit aus einander; wir erwähnen die folgenden:

1. Sie (die verstorbenen Sünder) werden bestraft und ihre Strafe besteht darin, dass ihre Gebeine mit Schrecken und Angst angefüllt werden.

2. Sie befinden sich im Barzakh (einem unbekannten Zwischenraum, der die Gräber der Menschen von der Scene des jüngsten Gerichts trennt, vergl. Sure 23, 102; 55, 20; 25, 55), erleiden aber bis zum Auferstehungstage keine Strafe. Die Vertreter dieser Ansicht suchen aus Sure 23, 114. 115 zu beweisen, dass die zum jüngsten Gericht erscheinenden nach dem Tode, also im Grabe kein Leben mehr gehabt hätten, daher auch von einer Bestrafung im Grabe nicht die Rede sein könne.

3. Sie werden nach dem Tode im Barzakh bestraft (also schon vor dem jüngsten Gericht). Gott spricht Sure 32, 21: »Und wahrlich wir werden sie kosten lassen etwas von der nahen Strafe abgesehen von der grossen Strafe«. Die nahe Strafe ist nach den meisten Auslegern die Grabes-Strafe, während andere sie auf das diesseitige Leben beziehen und Hunger oder einen gewaltsamen Tod durch Mördershand darunter verstehen. Die grosse Strafe ist natürlich die Höllenstrafe nach dem jüngsten Gericht.

4. Die Ibaditischen Puritaner glauben, dass es in der That die Grabes-Strafe giebt, stellen aber über das Wie und Wo derselben keine dogmatischen Sätze auf.

II. Vom Schauen Gottes im Jenseits الرؤية فى الآخرة.

Die Lehre hiervon geht in der Hauptsache auf eine Koranstelle Sure 75, 22. 23, wo es in einer Beschreibung der Seligen im Jenseits heisst: »und dann Gesichter strahlende, zu ihrem Gotte schauende«, und auf einen Ausspruch Muhammed's: »Wahrlich, ihr werdet euren Gott sehen am Tage der Auferstehung, wie ihr den Mond seht in der Vollmondsnacht«

[1] Vergl. Statio quinta et sexta et appendix libri Mevakif ed. Soerensen S. 269—271.

zurück[1]. Diesen Sätzen steht entgegen Sure 6, 103, wo es heisst: »nicht nimmt ihn (Gott) das Sehen wahr, er aber nimmt alles Sehen wahr«.

Man darf nicht annehmen, dass Gott in der Welt zwar unsichtbar, wohl aber im Jenseits sichtbar sei, denn Gott ist stets derselbe, unwandelbar.

Man darf ferner das Schauen in der genannten Koranstelle nicht mit Sehen identificiren, denn man kann nach etwas schauen, ohne es zu sehen. Die Stelle ist so zu verstehen, dass sie bedeutet (Gesichter) »nach der Belohnung ihres Gottes schauende«, wie z. B. Gott Sure 3, 27. 28 spricht: »und Gott warnt euch vor sich« in dem Sinne von: vor seiner Vergeltung.

Die Tradition ist zu erklären: »Wahrlich ihr werdet sehen, was euer Gott euch versprochen hat«. Eine Sache ist unsichtbar, weil sie verhüllt, verborgen ist, oder weil die Sehkraft des Sehenden zu schwach ist, oder weil sie zu klein oder zu weit entfernt ist. Das Object des Sehens muss vor dem Sehenden sein, wie das Object des Fühlens, das angefühlte, betastete, dem Fühlenden nahe sein muss. Ein Spiegelbild hat ein räumliches Object zur Voraussetzung. Wie man daher auch das Sehen deuten mag, stets wird das Object des Sehens, das, was gesehen wird, etwas Körperliches sein; es ist daher nicht anwendbar auf Gott, denn Gott ist ein Geist, unsichtbar, nicht ein Körper.

Die Ibaditen erklären daher alle Muslims, welche die Deutung zulassen, dass die Seligen im Jenseits Gott schauen, sehen, für Ketzer.

III. Von der Fürbitte bei Gott الشفاعة.

Sehr wichtig ist im Islam als Volksreligion die Fürbitte, welche Muhammed, die übrigen Sendboten Gottes und die Heiligen vor dem Throne des richtenden Gottes für den sündigen Menschen einlegen dürfen[2]. Sie ist die Ursache der Heiligen-Verehrung. Frage: Wie weit ist diese Fürbitte auszudehnen? Darf sie z. B. für einen Vatermörder eingelegt werden? »Sie (die Fürsprecher) erheben Fürsprache nur für diejenigen, denen Gott wohl will« (Sure 21, 28. 29) und »Die Fürsprache bei ihm nützt nur demjenigen, für den er (Gott) sie gestattet« (Sure 34, 22). Nach diesen und anderen Stellen kann die Fürbitte nur frommen Muslimen zu Gute kommen, denen Gott wohl will, (die aber aus irgend einem Grunde nicht das volle Maass des Verdienstes aufweisen können, um vor Gottes Thron zu bestehen), niemals verstockten Sündern und Verbrechern. Denn es heisst Sure 40, 19: »Dann (d. i. am Gerichtstage) haben die Übelthäter keinen Freund und keinen Fürbitter, dessen Fürbitte gewährt wird«. Ausserdem soll Muhammed nach der Tradition erklärt haben: »Die Fürbitte wird nicht eingelegt für diejenigen von meinem Volke, welche Todsünden begangen haben; der Fürbitte wird kein willkürlicher, tyran-

[1] Vergl. Statio quinta et sexta etc. S. 78 ff. und Evang. Matth. 5: »Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen«.

[2] Vergl. Statio quinta et sexta etc. S. 265 ff.

nischer Fürst theilhaftig noch ein Mann, der nicht Gott fürchtet, wenn es sich um ein Waisenkind handelt«. Wenn die Gläubigen reuig vor Gottes Thron erscheinen, dann dürfen die in der Frömmigkeit Starken für sie als die Schwächeren bitten; dagegen für den, der als ein Bösewicht und Gottes Gnadengaben leugnend erscheint, giebt es keine Fürbitte. Muhammed kann nicht Gott um Verzeihung bitten für den, der Verbrechen begangen, das Verbotene gethan, keine Scheu vor dem Bösen gehabt, in Widersetzlichkeit verharret, Blut vergossen und widerrechtlich fremdes Gut sich angeeignet hat. Ein Heiliger kann nicht für Vielgötterer und Heuchler Fürbitte einlegen, auch dann nicht, wenn sie seine Eltern oder nächsten Verwandten sind. Denn »der Prophet und die Gläubigen können nicht um Vergebung bitten für die Vielgötterer, auch wenn sie ihnen nahe verwandt wären« (Sure 9, 114). Und Gott ändert seine Worte nicht, er macht weder sein Versprechen noch seine Drohung rückgängig.

Die für die Fürbitte gezogene Sphaere ist daher eine sehr beschränkte, und wer sie über die hier angegebene Grenze ausdehnt, ist ein Ketzer, also die Sunniten, welche einen Verbrecher, der eine Todsünde begangen, immerhin noch für einen Gläubigen ansehen und die Fürbitte zu seinen Gunsten als möglich und zulässig erachten.

IV. Von der Wage und der Strasse الميزان والصراط.

Im Koran wird in der Darstellung der Aburtheilung der Handlungen der Menschen am jüngsten Gericht das Bild des Wägens derselben auf einer Wagschale gebraucht. »Diejenigen dann, deren Wagschalen schwer sind, das sind die Glücklichen; diejenigen aber, deren Wagschalen leicht sind, das sind die, die verloren sind, weil sie gegen unsere Zeichen frevelten« (Sure 7, 7. 8), und hieran hat sich die grob sinnliche Vorstellung angelehnt, dass es im Himmel eine Wage gebe, deren Balken so lang ist wie die Welt und deren Schalen so breit sind wie Himmel und Erde. Nach den Ibâditen bedeutet in dieser und ähnlichen Stellen wägen so viel wie untersuchen, betrachten, und die Thaten abwägen heisst sie vergelten. Ausserdem sind die menschlichen Handlungen nicht Körper, sondern Accidenzen اعراض, die nicht wägbar sind. Durch das Bild der Wage wird auf Gottes Gerechtigkeit und gerechtes Gericht hingewiesen. Wenn Gott spricht »Und wir werden aufstellen die rechten Wagen für den Gerichtstag« (Sure 21, 48), so will er damit zu erkennen geben, dass er absolut gerecht ist, dass er den Menschen kein Unrecht thut und am Tage des Gerichts unter ihnen entscheiden wird.

Die Stelle Sure 18, 105 »Diejenigen, welche geleugnet haben die Zeichen ihres Herrn und das Zusammentreffen mit ihm (am jüngsten Tage), deren Handlungen sind fruchtlos, werden wir doch für sie am Tage der Auferstehung nicht ein Gewicht aufrichten« wird in folgender Weise gedeutet: wir werden für sie am Gerichtstage nicht einen Glauben oder ein Glaubenswerk annehmen, denn es ist zu spät, sie hätten den Glauben früher haben

und bethätigen müssen. Hier also wird unter dem Bilde des Gewichts der Glaube bezeichnet.

»Gott ist es, der herabgeschickt hat das Buch mit der Wahrheit und die Wage« (Sure 42, 16). Hier ist unter der Wage die Gerechtigkeit zu verstehen.

Die Vorstellung des materiellen Abwägens der guten und bösen Handlungen gegen einander würde auch deshalb zu verkehrten Consequenzen führen, weil durch die Reue oder Busse التوبة die Sünden in Folge der Gnade Gottes ihre Schwere verlieren[1]. Muhammed soll gesagt haben: »Wer die Sünde bereut, ist wie der, der keine Sünde hat«. Das Abwägen ist also nicht ein materielles, formales, sondern eine Werthschätzung, Werthvergleichung Gottes nach den idealen Grundsätzen seiner Gerechtigkeit, aber auch seiner Gnade und Barmherzigkeit[2].

An mehreren Stellen des Korans ist die Rede von einer Strasse (*ṣirâṭ* = *strata*). »Dies ist meine Strasse als etwas Gerades. Darum folgt ihr und folgt nicht den Pfaden, dass sie euch von seinem (Gottes) Pfade trennen möchten« (Sure 6, 154). Diese Pfade sind die verschiedenen Arten des Irrthums, der Verirrung, dagegen die Strasse ist die Islamische Religion. Sie befindet sich in diesem Leben, nicht im Jenseits, denn die Stelle Sure 42, 52: »Du führest (sie) hin zu einer geraden Strasse, der Strasse Gottes, dem Alles, was im Himmel und auf Erden ist, gehört« will besagen, dass Muhammed durch seine Predigt seine Zeitgenossen zu dem Islam führte. Man soll sich die Strasse nicht als eine Strasse im Jenseits vorstellen, welche sich über der Hölle erhebt, dünner als ein Haar und schärfer als eine Schwertschneide, und über welche alle vom jüngsten Gericht Kommenden passiren müssen, sei es zum Himmel, sei es in die Hölle, wie die Orthodoxie lehrt[3].

V. Können die Sünder ohne Reue und Busse توبة selig werden?

Wir schicken voraus, dass es nach der Dogmatik des Islams sieben Todsünden giebt: Vielgötterei, Mord, die Verleumdung einer Ehefrau, die Entwendung pupillarischen Vermögens, Wucher, Flucht vor der Kriegspflicht und Ungehorsam gegen die Eltern[4]. Von diesen sind sechs pardonnabel, d. h. Gott verzeiht sie unter gewissen Umständen[5], dagegen für eine, d. i. die Vielgötterei, giebt es keine Verzeihung.

Die Orthodoxie lehrt Folgendes: Wenn ein Gläubiger gegen ein Gebot des Islams sündigt oder eine Todsünde — ausgenommen Vielgötterei —

---

[1] Wenn Jemand 100 Jahre Sünde thut und eine Stunde vor dem Tode sich bekehrt und Busse thut, so wird er dennoch selig, obwohl er nach dem Abwägen seiner schlechten Thaten gegen die guten der Verdammniss anheimfallen müsste.

[2] Vergl. Statio quinta et sexta etc. S. 274.

[3] Vergl. Statio quinta et sexta etc. S. 273. 274.

[4] Vergl. Baiḍâwî zu Sure 4, 35.

[5] كبائر مكفّرات.

begeht, und in diesem Zustande beharrend ohne Busse stirbt, so steht er (im Jenseits) zwischen der Verzeihung Gottes oder seiner Bestrafung, d. h.: Gott verzeiht ihm, wenn er will, oder bestraft ihn, wenn er will, indessen (nicht mit einer ewigen Strafe, sondern) mit einer auf eine gewisse Zeit beschränkten Strafe, nach deren Ablauf er ihn in das Paradies kommen lässt[1].

Im Gegensatz hierzu lehren die Ibâḍiten: Wer Sünde begeht und bei Todsünden beharrt, ist nicht mehr ein Gläubiger zu nennen und wird (wenn er stirbt, ohne Busse gethan zu haben) von Gott mit ewiger Höllenstrafe bestraft. Er wird im Koran als Verbrecher فاسق, Heuchler منافق bezeichnet[2].

Dies scheint nun gegen Sure 9, 103 zu verstossen, wo von den Feinden des Islams unter den Medinensern die Rede ist: »Und Andere sind da, haben ihre Sünden erkannt, haben neben Bösem wohl auch was Gutes gethan. Vielleicht, dass Gott ihnen verzeiht«, da hier die Möglichkeit angedeutet ist, dass Gott den Sündern verzeiht, auch wenn sie ohne Busse gestorben sind. Dies ist indessen nur scheinbar, denn die Stelle bezieht sich auf die drei Muslims, welche Muhammed auf seinem Feldzuge nach Tebûk im Stich liessen[3], sowie auf Abû Lubâba, der in der Verhandlung mit dem Jüdischen Stamm der Banû Ḳuraiża eine Treulosigkeit gegen Gott und seinen Sendboten beging[4]. Indessen alle diese vier Personen haben ihre Sünde eingesehen und vollkommene Reue und Busse gethan, so dass auch diese beiden Fälle nur für die Ibaditische Ansicht sprechen. Ohne Busse wäre Gottes Verzeihung für sie nicht möglich gewesen[5].

Zu der Stelle Sure 4, 35: »Wenn ihr von den Dingen, die ich verboten habe, die Todsünden vermeidet, so werden wir euch eure Sünden nicht anrechnen und euch hineinführen in einen schönen Ort« wird bemerkt, dass Gott erst dann die Sünden nicht anrechnet, nachdem die Menschen aufgehört haben solche zu begehen und sich reuig und bussfertig zu Gott zurückgewendet haben. »Darum vergieb denen, welche Busse thun und deinem Pfade folgen, und behüte sie vor der Höllenstrafe« (Sure 40, 7)[6].

Die Busse gilt nicht, wird nicht von Gott angenommen, wenn der Mensch sündigt bis zu dem Moment, wo der Tod an ihn hinantritt und erst dann spricht: Ich bereue u. s. w. (Sure 4, 22).

Man könnte nach einigen Koranstellen glauben, dass Gott ohne Weiteres den Gläubigen alle Sünden verzeiht. »O ihr meine Knechte, die ihr gegen euch selbst gesündigt habt, verzweifelt nicht an der Gnade Gottes, denn Gott vergiebt die Sünden insgesammt, er ist verzeihend, barmherzig«

---

[1] Vergl. mit dieser Darstellung Statio quinta et sexta S. 264.

[2] Vergl. Sure 32, 18; 45, 20; 10, 28. Über den Heuchler und den Verbrecher wird besonders gehandelt Bl. 479[a].

[3] Siehe Ibn Isḥâḳ S. 912.

[4] Vergl. Ibn Isḥâḳ S. 686.

[5] Vergl. auch Sure 9, 119.

[6] Vergl. auch Sure 27, 11.

(Sure 39, 54)[1]. Indessen auch dies bezieht sich nur auf diejenigen Gläubigen, welche Busse thun und Gottes Verzeihung anrufen, nicht auf diejenigen, welche bei der Sünde beharren, nicht auf die verstockten Sünder المصرّون. Vergl. Sure 3, 129 und die Aussprüche Muhammed's: »Die Verstockten sind verloren, kommen in die Hölle von Ewigkeit an« — »Es giebt kein peccatum venale bei Verstocktheit, und kein peccatum mortale bei dem Bitten um Verzeihung«, d. h. wenn Jemand eine kleine Sünde begeht und verstockt dabei beharrt, wird aus ihr eine Todsünde; und wenn Jemand eine Todsünde begeht, aber Gott um Verzeihung bittet, so rechnet Gott sie ihm nicht an. Ferner spricht Muhammed: »Wer die Sünde bereut und Busse thut, ist wie Jemand, der keine Sünde hat«.

Wer bei der Sünde beharrt, ist nicht mehr ein Gläubiger[2], denn jener fällt der ewigen Verdammniss anheim, während Muhammed von diesem sagt: »In die Hölle kommt nicht, wer auch nur so viel Glauben wie das Gewicht seines Körnchens in seinem Herzen hat«. Den Gläubigen ist der Himmel sicher; sie zählen zu den Freunden اولياء Gottes und kommen neben seinen Propheten und Auserwählten in das Paradies.

VI. Ist die Höllenstrafe eine ewige oder zeitliche?

Nach der Lehre der Orthodoxen kommen diejenigen, die von Gott zur Höllenstrafe verurtheilt worden sind, wieder aus der Hölle heraus und in den Himmel, wo sie neben den Frommen und Heiligen die Seligkeit geniessen, d. h. nur solche, die in ihrem Leben den einigen Gott bekannt haben اهل الاقرار, nicht dagegen die Vielgötterer, denn für diese ist die Höllenstrafe ewig. Für die Todsünde der Vielgötterei giebt es keine Verzeihung.

Es heisst nun aber Sure 3, 182: »Nur am Auferstehungstage bekommt ihr euren ganzen Lohn. Wer dann dem Feuer fern bleibt und in das Paradies geführt wird, der hat gewonnen«. Wenn also die Verweisung in den Himmel oder die Hölle der ganze Lohn ist, so ist eine Befreiung aus der Hölle nicht möglich, denn das wäre ein weiterer Lohn, und dann wäre jener Lohn nicht der ganze; man würde also mit einer solchen Theorie Gott der Lüge zeihen. Der Zorn Gottes hat die Sünder in die Hölle geführt[3]; daher kann sein Wohlgefallen nicht rückgängig machen, was sein Zorn verfügt.

Die Vertreter der Ansicht von der Ewigkeit der Höllenstrafe argumentiren in folgender Weise: Wenn der Sünder durch das Begehen einer Todsünde gegen Gott rebellirt, so rebellirt er gegen einen erhabenen (grossen) Gott, einen Gott von unendlicher Erhabenheit (Grösse); dementsprechend

[1] Ähnlich kann Sure 13, 7 gedeutet werden; vergl. Statio quinta etc. S. 265.

[2] Nach orthodoxer Lehre ist auch derjenige, der eine Todsünde begangen hat, noch ein Gläubiger.

[3] Vergl. Sure 47, 30; 3, 156.

verfügt er auch eine ewige Höllenstrafe, eine Strafe von unendlicher Dauer. Ausserdem besagt der Koran an verschiedenen Stellen, dass die Sünder ewig in der Hölle bleiben خالدين فيها ابدا und erklärt an anderen Stellen wörtlich, dass sie niemals herauskommen: »Sie möchten wohl aus dem Feuer herauskommen, aber sie kommen nicht heraus, denn ihre Strafe ist eine ständige« (Sure 5, 41). Und diese Bestimmung bezieht sich nicht allein auf Vielgötterer, sondern auf alle zur Hölle Verdammten insgesammt: »Gott hat den Heuchlern und Heuchlerinnen und den Ungläubigen das Feuer der Hölle angedroht, dass sie ewig darin bleiben und genug daran haben. Gott hat sie verflucht und ihre Strafe ist eine ständige« (Sure 9, 69). Wenn also Gott die Sünder bis in alle Ewigkeit verdammt, wer kann sie denn erlösen? —

Das Bestreben der Orthodoxie zu Gunsten derjenigen Verdammten, welche im Leben Monotheisten موحّدون waren, eine Ausnahme zu statuiren, ist unstatthaft. Die ewige Höllenstrafe trifft Menschen wie Dämonen (Sure 7, 36), Polytheisten wie Monotheisten, ja an einer Stelle wird sogar den Bedr-Kämpfern die ewige Verdammniss angedroht, denn auf diese bezieht sich Sure 8, 15. 16: »O ihr Gläubigen, wenn ihr auf zahlreiche Ungläubige stosst, dreht ihnen nicht den Rücken zu. Wer ihnen aber an jenem Tage den Rücken zudreht — abgesehen von dem, der sich zu einem besonderen Kampfe abwendet oder sich zu einer besonderen Schaar zurückwendet (z. B. um Hülfe zu holen) —, der zieht sich einen Zorn von Gott zu, sein Wohnort ist die Hölle, und wehe über den Ort, zu dem er kommen wird«. Wie dieser Spruch damals den Bedr-Kämpfern galt, hat er seitdem allgemeine Geltung für alle Gläubigen.

An einer Stelle scheint nun aber Gott dennoch von dem Gesetze der ewigen Strafe eine Ausnahme zu machen: »Dann (am Gerichtstage) wird es Elende geben und Glückliche. Die Elenden sind dann im Feuer für alle Ewigkeit, solange Himmel und Erde dauern, ausser was dein Gott will« (Sure 11, 107—109). Nach der Ansicht der Orthodoxen hat diese exceptio den Sinn: »ausgenommen diejenigen Höllenbewohner, welche ursprünglich Monotheisten waren«. Indessen der Ausdruck die Elenden gestattet eine solche Sonderung nicht; es sind darunter alle Sünder verstanden, einerlei ob sie ursprünglich Monotheisten oder Polytheisten waren. Wenn also einige von ihnen von der Höllenstrafe erlöst werden sollten, so könnten alle übrigen dasselbe verlangen.

Übrigens giebt es zu der zuletzt angeführten Stelle eine beachtenswerthe Parallelstelle: »Die Glücklichen aber sind dann im Paradiese für alle Ewigkeit, solange Himmel und Erde dauern, ausser was dein Gott will« (Sure 11, 110). Wenn also die Höllenqual einmal aufhören soll, so muss auch die Paradieseswonne einmal aufhören, was natürlich Niemand behauptet.

Bleibt die Frage, was unter jener exceptio: »ausser was dein Gott will« zu verstehen ist. Nach Ibaditischer Ansicht ist der Sinn: dann, an dem Gerichtstage werden sie in der Hölle ev. im Paradiese sein ausge-

nommen den ersten Theil, die ersten Stunden jenes Tages, der mit der Gerichtsverhandlung ausgefüllt ist. Gott sitzt zu Gericht, die Parteien erscheinen vor ihm, sie werden verhört, sie streiten mit einander, Gott fällt sein Urtheil. Dann erst tritt die Strafe oder Belohnung ein, nicht mit dem Beginn des Gerichtstages.

Gottes Drohung mit ewiger Höllenstrafe richtet sich an diejenigen, welche Sünde begehen; sie ist definitiv, d. h. wird zur Thatsache für diejenigen, welche bei der Sünde beharren (und nicht durch Reue und Busse sich Gottes Verzeihung erwerben), einerlei ob Monotheisten oder Polytheisten. Diejenigen sind also im Irrthum, welche meinen (Sure 2, 74): »Nicht wird uns das Feuer berühren als während einer geringen Anzahl von Tagen«.

Von dem Chalifen Abdelmelik Ibn Marwân wird folgendes Wort überliefert: Es ist besser zu viel zu verzeihen als zu viel zu strafen. Von Ibaditischer Seite wird hiergegen geeifert, dass dies für Menschen passe, nicht aber anwendbar sei auf Gott. Er bedroht mit ewiger Höllenstrafe alle diejenigen, welche eine Todsünde begehen, sowohl Muslims wie Andere. Es giebt also nach Ibaditischer Lehre nicht allein für Kafirs, Heiden, Christen und Juden eine ewige Verdammniss, sondern auch für Muslims, während die orthodoxe Lehre sie für diejenigen, welche im Leben Monotheisten waren, nicht eine ewige, sondern nur eine zeitlich begrenzte sein lässt.

Russische Arbeiten über Westasien.

Jahresbericht für 1898.[1]

Von W. Barthold.

I.

Akademie der Wissenschaften. — Universität St. Petersburg. — Archaeologische Gesellschaft. — Kaiserliche Ermitage. — Sonstige Schriften.

In den Publicationen der Akademie sind über Westasien folgende Arbeiten erschienen:

1. S. Rybakow, Musik und Lieder der Muhammedaner im Ural, nebst einer Beschreibung ihrer Lebensverhältnisse (Mémoires de l'Acad. Imp. des Sciences, Classe Hist.-Phil., VIIIe s., t. II n. 2). Der Verfasser giebt zuerst eine kurze ethnographische Beschreibung der eingeborenen Bevölkerung (Tataren, Baschkiren und Teptjeren) in den Gouvernements Ufa und Orenburg, wo er die Sommermonate 1893, 1894 und 1896 zugebracht hat. Danach werden die von ihm dort gesammelten Volks- und Kunstlieder (Text und russische Übersetzung) mitgetheilt. Die Kunstlieder zerfallen in geistliche (مناجات) und weltliche (بيت), die Volkslieder (Dschirlar) nach der Melodie in langgedehnte (Uzun-Kuj, Kujlap) und kurze (Taqmaq, Dschyngyl-Kuj, Qysqaq); unter den langgedehnten Liedern der Teptjeren bilden die Trauerlieder (Mun-Kuj) eine besondere Classe. Bei den Baschkiren hat das Volkslied mehr Schwung und Melodie als bei den Tataren; die Lieder der Teptjeren unterscheiden sich dadurch, dass jedes Lied seine eigene Melodie hat. Von Musikinstrumenten finden wir bei den Tataren die russische Violine und Harmonika, bei den Baschkiren die kirgizische Dombra und eine eigene Flöte (Quraj), bei den Teptjeren die baschkirische Flöte und die russische Violine, Balalaika (Zither) und Harmonika. Eigene Lieder besitzen auch die getauften Tataren im Kreise Ober-Uralsk (nach den Dörfern, in welchen sie früher wohnten, werden sie auch Baqala oder Nagaibaq genannt), deren Sprache und Sitten die meisten Spuren russischen Einflusses zeigen. Die Liedertexte sind ohne Kenntniss der Sprache niedergeschrieben und deshalb unter der Aufsicht der Türkologen W. Radloff und P. Melioransky gedruckt worden. Der Anhang enthält eine seltene, 1816 in Astrachan erschienene Sammlung von Melodien verschiedener orientalischer Völker (Kalmüken, Armenier, Tataren, Perser, Kirgizen, Turkmenen, Bucharer, Chi-

[1] Über das diesem Bericht zu Grunde gelegte Anordnungssystem vergl. Jahrgang I, Westasiatische Studien, S. 150.

winzen, Tscherkessen, Tschetschenzen, Kabardinzen, Lezgier, Nogaier und Tunguzen); der Nachdruck der Sammlung ist von V. Stasow veranlasst worden. Zum Schluss versucht der Verfasser eine Übersicht der bisher erschienenen Werke und Abhandlungen über das Volkslied bei den fremden, vornehmlich bei den muhammedanischen Völkern Russlands zusammenzustellen. Dem Werke ist eine Karte der Gouvernements Ufa und Orenburg beigegeben.

2. C. Salemann, Sage über Ḥakim-Ata (Bulletin der Akademie, Bd. IX Nr. 2). Diese Lebensbeschreibung des heiligen Ḥakim-(Suleiman-) Ata, eines Schülers des berühmten Aḥmed Jesewi, ist unter dem Titel حكايت حكيم اتا oder حكيم اتا كتابى schon öfters in Kazan gedruckt worden, doch nur nach schlechten und unvollständigen Handschriften. Die vollständige Version ist nur in der Handschrift des Asiatischen Museums Nr. 361 erhalten. Der Herausgeber giebt den Text dieser Handschrift (mit Varianten nach drei gedruckten Ausgaben), eine kurze Inhaltsübersicht und eine philologische Abhandlung über die in der Handschrift erhaltenen alten und seltenen Formen. Der Anhang enthält eine Zusammenstellung der Nachrichten über Aḥmed Jesewi und seine Schule nach folgenden Quellen: *a.* رشحات عين الحيات, von Ḥusein Waʿiz (nach zwei Petersburger Handschriften); *b.* خزينة الاصفيا, von einem unbekannten Verfasser, im Anhang zu der Kazaner Ausgabe von Aḥmed Jesewi's Gedichten (1311 H.) abgedruckt; *c.* مرآت الاسرار, von Abdarraḥman Tschischti (nach der Handschrift des Brit. Mus. Or. 216, mitgetheilt von Prof. E. D. Ross); *d.* مرآت السالكين, Lebensbeschreibung des heiligen Muḥammed-Amin Dahbidi († 1221 H.), geschrieben von dessen Enkel (nach einem Autograph des Verfassers, welches sich in der Universitätsbibliothek zu St. Petersburg befindet und vom Herausgeber ausführlich beschrieben wird).

Die orientalische Facultät zu St. Petersburg hat dem XI. Orientalistencongress ausser den Arbeiten von A. Pozdnejew und S. Oldenburg[1] noch die Arbeit von W. Smirnow, Türkische Sagen über die Aja-Sofia und andere Alterthümer Konstantinopels, gewidmet. Die hier mitgetheilten und übersetzten sagenhaften Erzählungen sind der türkischen Handschrift des Brit. Mus. Harley 5500 (vergl. Rieu, Catalogue p. 104—105) entnommen und mit ausführlichem Commentar versehen, in welchem unter Anderem Auszüge aus verschiedenen türkischen Handschriften in London, Paris und St. Petersburg mitgetheilt werden.

Anlässlich von Baron V. Rosen's fünfundzwanzigjährigem Jubiläum ist von seinen Schülern (meist Professoren und Privatdocenten der Universität St. Petersburg) ein Sammelwerk unter dem Titel المظفّريّة veröffentlicht worden. Inhalt:

---

[1] Vergl. Jahrgang I, Ostasiatische Studien, S. 187—190.

1. W. Barthold, Ḥafiz-i-Abru und seine Werke. Das geographische Werk dieses Schriftstellers (vergl. Rieu, Catalogue p. 421—424) war bisher nur in drei Handschriften bekannt (Brit. Mus. Or. 1577, Bibl. Imp. Publ. Dorn 290 und Bodl. Elliot 357); der Verfasser führt noch eine vierte Handschrift an (Bodl. Fraser 155, von Ethé p. 86 als anonym beschrieben), in welcher das in sämmtlichen übrigen Handschriften fehlende letzte, Transoxanien gewidmete Capitel theilweise erhalten ist. Aus dieser Handschrift werden einige Auszüge mitgetheilt. Von den Angaben, welche sich in den übrigen Abschnitten der Geographie finden, verdient besondere Beachtung die Nachricht, nach welcher sich der Oxus zur Zeit unseres Geographen wieder in das Kaspische Meer ergossen haben soll. Im Gegensatz zu de Goeje (Das alte Bett des Oxus) behauptet der Verfasser, dass diese Nachricht uns von glaubwürdigen und gut unterrichteten Schriftstellern überliefert sei und dass dagegen die Geographen (Abulfeda, Dimeschqi und Dschordschani), welche auch im XIV. und XV. Jahrhundert nur von einer Mündung des Oxus in den Aralsee sprechen, ihre Vorgänger (die Geographen des X. Jahrhunderts) buchstäblich ausgeschrieben haben, ohne der seitdem eingetretenen Veränderungen zu gedenken. Bekanntlich ist Ḥafiz-i-Abru auch der Verfasser einer historischen Compilation (زبدة التواريخ), von welcher in den europäischen Bibliotheken bis jetzt nur die ersten beiden Bände gefunden worden sind; der Verfasser sucht zu beweisen, dass der letzte, wichtigste Theil des Werkes (der zweite Theil des vierten Bandes) uns in der Handschrift Bodl. Elliot 422 (vergl. Ethé p. 90) erhalten ist.

2. N. Katanow, Abergläubische Vorstellungen über Naturerscheinungen bei den Türken im chinesischen Turkestan. Diese Nachrichten sind vom Verfasser 1892 in Chami nach Angaben der Eingeborenen niedergeschrieben worden und werden hier als ethnographisches und sprachliches Material mitgetheilt. Die Sprache dieser Türken ist von der Sprache der alten Uiguren viel weiter entfernt als die Dialekte der Urjanchaier, Karagassen und Jakuten, unterscheidet sich dagegen nur wenig von den im russischen Turkestan gesprochenen Dialekten, wie auch nach dem Volksglauben die Bevölkerung des Landes zu verschiedenen Zeiten aus Samarqand, Buchara und Wjernyj eingewandert sein soll.

3. W. Golenischtschew, Ein Papyrus in hieratischer Schrift (Beschreibung der Reise des Aegyptiers Unu-Amon nach Phoenicien um 1000 v. Chr., zur Zeit der XXI. Dynastie). Der Papyrus ist vom Herausgeber 1891 in Aegypten erworben; ein Fragment hat er 1892 von H. Brugsch erhalten. Die Reisebeschreibung enthält manche wichtige Nachricht; so sehen wir, dass das Volk Tzakaro (Tzakar oder Tzakal), dessen Wohnsitze man bis jetzt auf Cypern oder in Kleinasien gesucht hat, in Wirklichkeit irgendwo in Phoenicien am Meeresufer gelebt haben muss. Auch die Wohnsitze des in den Keilschriften erwähnten Volkes Arosa (Alosa, assyrisch Alaschia, am unteren Orontes bis zum Meeresufer) können jetzt genauer bestimmt werden.

4. N. Mjednikow, Über eine von Tabari benutzte Quelle. Der von Tabari häufig citirte Seif ben Omar (geboren am Anfang des II. Jahr-

hunderts d. H.) muss, wie die Namen seiner Lehrer und Schüler zeigen, gegen 80 Jahre gelebt haben; er ist in Kufa geboren und erzogen und hat dort sein Leben zugebracht; Reisen zum Sammeln von Überlieferungen hat er wahrscheinlich nicht unternommen. Seinem Glauben nach war er Schiit, und werden seine Ansichten über die Fragen des Fiqh besonders von den Hanbaliten missbilligt.

5. N. Marr, Der Rock des Heilands nach armenischen, georgischen und syrischen Legenden. Eine solche Reliquie wurde in Georgien in der Kathedrale von Mzchet aufbewahrt. Nach der Eroberung des Landes durch Abbas den Grossen kam der Rock nach Ispahan; 1625 wurde er dem Patriarchen Philaret als Geschenk des Schah dargebracht und befindet sich seitdem in der Uspenskij-Kathedrale zu Moskau. Aus politischen Gründen haben die Georgier schon im XVII. Jahrhundert die Authenticität der nach Moskau gesandten Reliquie verworfen und behauptet, dass der echte Rock sich noch immer in Mzchet befinde; auf dieser Anschauung beharren sie bis auf den heutigen Tag; doch findet sich schon bei dem armenischen Historiker Arakel von Tebriz (XVII. Jahrhundert) eine Notiz über die Wegführung der Reliquie nach Persien. Die Frage, wie der Rock nach Georgien gekommen ist, wird in mehreren Legenden behandelt; nach einer Legende soll er von dem georgischen Juden Elioz nach Mzchet, nach einer anderen von einem Hauptmann lazischer Abkunft nach Poti gebracht worden sein. Letztere Nachricht findet sich in der armenischen Übersetzung des Michael Syrus; ob diese Erzählung (wo der lazische Hauptmann neben dem bekannten Longinus genannt wird) vom Übersetzer hinzugefügt worden ist, darüber wird man erst nach dem Erscheinen der längst versprochenen syrischen Ausgabe urtheilen können. Eine Veröffentlichung der arabischen Übersetzung desselben Werkes (nach der Handschrift des Britischen Museums) würde ebenfalls von grossem Interesse sein.

6. P. Kokowtzew, Tanḥum Jeruschalmi und sein Commentar zum Propheten Jona. Trotz seiner scharfsinnigen Textkritik und seiner umfassenden philologischen Bildung konnte sich Tanḥum dem Einfluss der rationalistischen, philosophischen und allegorischen Exegese, als deren hervorragendster Vertreter Moses Maimuni bezeichnet werden muss, nicht entziehen. Diese Richtung in Tanḥum's Exegese, welche von Saalfeld[1] und Eppenheim[2] leider nicht beachtet worden ist, tritt besonders in seinem Commentar zum Propheten Jona hervor. Nach Tanḥum hat das Buch eine äussere, im Wortlaut enthaltene, und eine innere, allegorische Bedeutung; als allegorische Erzählung schildert es das Leben der aus dem κόσμος νοητός der Neoplatoniker in die sinnliche Welt niedergestiegenen menschlichen Seele. Der Text wird nach zwei Handschriften (Bodl. Poc. 344, vergl. Neubauer, Katalog Nr. 319, und eine Handschrift der Kaiserlichen öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg) nebst russischer Übersetzung und Anmerkungen

[1] Das Hohelied Salomo's bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters.
[2] Aus dem Kohelet-Commentar des Tanḥum Jeruschalmi.

des Herausgebers mitgetheilt. Im Anhang finden wir eine philosophische Erklärung des Hohenliedes von demselben Verfasser (nach der Handschrift (Bodl. Poc. 320).

7. Baron D. Günzburg, Aus Nâbiga's Diwân. Eine Handschrift dieses Diwâns (1022 H. geschrieben) ist 1871 von der Universitätsbibliothek zu St. Petersburg erworben (Or. Nr. 801), von Baron V. Rosen durchgesehen und mit Ahlwardt's Ausgabe verglichen worden; die Fortsetzung der Arbeit übertrug Baron Rosen seinem Schüler, welcher hier einen Theil der Handschrift (diejenigen Gedichte, welche bei Ahlwardt entweder gar nicht oder nur unvollständig wiedergegeben sind) und einen Theil der Ergebnisse seiner Forschungen veröffentlicht. Der Diwân ist nach Asma'i, Abu-'Obeida, Abu-'Amr und Ibn-al-A'râbi zusammengestellt; die Handschrift enthält auch Anmerkungen dieser vier Gelehrten. Ausser Ahlwardt's Ausgabe wird der Text mit den in Derenbourg's Biographie des Dichters angeführten Fragmenten (Journ. As. XCIII = Ahlwardt, Appendix) und mit der Ausgabe von Kairo verglichen. Letztere ist von Socin (ZDMG. 1877, S. 667—682) besprochen worden. Wie Socin richtig bemerkt, kann der Verfasser des Commentars nicht im II. Jahrhundert d. H. gelebt haben; im كتاب الصلة (ed. Codera I, ٤٤٣—٤٤٤) wird das Jahr 494 d. H. als Todesjahr von Abu-Bekr 'Asim al-Bataljusi angegeben; das Datum 194 d. H. bei H.-Khalfa (IV, 38 und V, 635) ist nur ein Schreibfehler. Gegen Socin's Ansicht ist dieser Commentator keineswegs mit dem 521 d. H. gestorbenen Abu-Muḥammed 'Abdallah identisch.

8. S. Oldenburg, Über eine Version des Sindbâdbuches in persischer Prosa. Im Fihrist wird ein grosses und ein kleines Sindbâdbuch unterschieden; nach Comparetti (Researches respecting the book of Sindibâd, London 1882) sind alle uns erhaltenen Versionen aus dem grossen Sindbâd entstanden; dagegen behauptet Nöldeke (ZDMG. XXXIII, 513—536), dass wir nur Versionen des kleinen Sindbâd besitzen. Nach der Ansicht des Verfassers entsprechen die uns erhaltenen syrischen, spanischen, hebräischen, arabischen, griechischen und armenischen Versionen in der That dem kleinen Sindbâd; dagegen besitzen wir den grossen Sindbâd in dem Werke von Behâ-eddin Muḥammed al-Kâtib a-Samarqandi (XII. Jahrhundert). Von diesem Werk sind zwei Handschriften bekannt (Brit. Mus. Or. 255 und R. A. S. Pers. 337); die zweite Handschrift galt längere Zeit für verloren, weshalb ein junger deutscher Gelehrter[1] mit unverantwortlichem Leichtsinn den verdienten Morley der Fälschung beschuldigt. Die Handschrift gehört einer späteren Zeit an und weicht von der Handschrift des Britischen Museums vielfach ab. Samarqandi bezeichnet sein Werk als Bearbeitung einer älteren, für den Samaniden Nuḥ ben Mansur von 'Amid al-Fawâris Qanâwerzi verfassten persischen Version, welche direct aus dem Pehlewi-Original stammt. Versionen des grossen Sindbâd sind uns auch in georgischer (Handschrift der Kais. öffentl. Bibl.; Collection Gruzinsky Nr. 52) und tür-

[1] G. Ebeling, Auberee, Halle 1895, S. 51—52.

kischer (Brit. Mus. Harley 5450) Sprache erhalten; wie sich letztere Version zu der von Ḥamdallah Qazwini (vergl. Journ. As. 5. X, 284) erwähnten alten türkischen Übersetzung verhält, kann nicht festgestellt werden, ebenso wenig kann die Stellung der Versionen von Nachschebi (XIV. Jahrhundert), Azraqi und Deqaïqi genau bestimmt werden. Als Verfasser des kleinen Sindbâd wird in der griechischen Version Μοῦσος ὁ Πέρσης genannt, den Baron V. Rosen mit Musa ben ʿIsa al-Kisrewi identificirt hat. Zum Schlusse werden einige indische Parallelen zum Sindbâdbuche angeführt; diesen Theil seiner Arbeit bezeichnet der Verfasser als revidirte und vervollständigte Ausgabe von den in Benfey's Einleitung zum Pantschatantra mitgetheilten Nachrichten.

9. P. Melioransky, Die Sage über den Propheten Saliḥ (aus Rubghuzi's Qysasu-l-Anbija). Der Text dieser Erzählung wird hier nach vier Handschriften herausgegeben (Brit. Mus. Add. 7851, Handschriften des Asiatischen Museums 361*a** und 361*b*, Handschrift der Kais. öffentl. Bibl. II, 6, 1). Sämmtliche vier Handschriften enthalten trotz mancher orthographischer und phonetischer Abweichungen das Werk in seiner älteren Gestalt, während zwei andere Handschriften (Asiatisches Museum 361 und Kais. öffentl. Bibl. Dorn DVII), sowie Ilminsky's gedruckte Ausgabe, Abschriften einer neueren, phonetisch, grammatisch und lexikalisch (durch Einführung zahlreicher arabischer und persischer Worte) modernisirten Redaction sind. Einer Ausgabe der älteren Version muss der Text der Londoner Handschrift zu Grunde gelegt werden.

10. A. Schmidt, Anwendung des Fiqh-Systems in der arabischen Grammatik. Durch den Sieg des Pietismus über die liberalen Strömungen wurde die Stellung der Theologie an der Spitze der Wissenschaften befestigt. Die Methoden des Fiqh fanden auch in anderen Wissenschaften Anwendung; wahrscheinlich sollte dadurch das Ansehen dieser Wissenschaften gehoben werden. Die drei Fiqh-Disciplinen (علم الاختلافات, علم الجدل فى الفقه und علم اصول الفقه) wurden sehr früh in das Gebiet der Grammatik übertragen; der erste, welcher diesen Versuch gemacht hat, soll Abu-l-Barakât Abdarraḥman ben Saʿid al-Anbari († 577 H.) gewesen sein. Nach den drei erwähnten Systemen hat dieser Grammatiker seine drei Werke كتاب الاغراب لُمع الادلّة فى اصول und كتاب الانصاف فى مسائل الخلاف, فى جدل الاعراب النحو benannt. Von diesen Werken sind uns das erste und das dritte erhalten; letzteres wird hier ausführlich besprochen und viele Auszüge aus der Leidener Handschrift Warner 1071 mitgetheilt. Ibn-al-Anbari erhebt auch hier Anspruch auf Priorität, scheint aber dennoch Vorgänger gehabt und dieselbe Quelle wie später Sujuti, nämlich Ibn-al-Dschinni's كتاب الخصائص فى النحو, benutzt zu haben. In der Grammatik erkennt er nur drei Wurzeln an (das Naql, das Qijas und das Isbishab); das Qijas wird als wichtigste Wurzel besonders ausführlich betrachtet.

11. V. Shukowsky, ʿOmar Chajjam und die »wandernden« Vierzeiler. Auf diese Abhandlung brauchen wir hier nicht näher einzugehen, da sie bereits in englischer Übersetzung erschienen ist[1].

Der XI. Band der »Zapiski der Orientalischen Section der Kaiserlich Russischen Archaeologischen Gesellschaft« enthält ausser den bereits besprochenen[2] noch folgende Abhandlungen und Artikel über Westasien:

1. N. Wesselowsky, Der Badaulet Jaʿqub-Beg, Atalyq von Kaschgar. Die Nachrichten über diesen Herrscher sind den Mittheilungen eines seiner Genossen, Mirza Aḥmed, entnommen, welcher in der Geschichte des Chanats Choqand und später in Kaschgar eine hervorragende Rolle gespielt hat; nach Bellew soll er sogar den Versuch gemacht haben, sich des Thrones von Choqand zu bemächtigen, was aber durch die Erzählung des Mirza nicht bestätigt wird. Auf Wunsch des Verfassers hat Hr. J. Oransky in Taschkent den Mirza über seine Erlebnisse und über Jaʿqub-Beg's Regierung ausgefragt und seine Erzählung niedergeschrieben. In der letzten Zeit von Jaʿqub's Regierung war der Mirza in Ungnade gefallen; dennoch ist seine Erzählung gleich frei von übertriebenem Lob und unverdientem Tadel und giebt uns ein genaues Charakterbild dieses Herrschers, welcher seine Erfolge nur dem Glück, nicht irgend welchen Geistesgaben zu verdanken hatte. Jaʿqub Beg's Ruhm ist zum Theil durch die von R. Shaw[3] überlieferte Sage entstanden, dass er im Jahre 1852 den Angriff der Russen auf Aq-Mesdschid zurückgeschlagen habe; nach den historischen Quellen, wie auch nach der Erzählung des Mirza, war Jaʿqub schon einige Monate früher aus Aq-Mesdschid abberufen und statt seiner ein anderer Beg ernannt worden.

2. W. Barthold, Auszug aus dem Tarich-i-Schahrochi. Im Anschluss an Mirza-Aḥmed's Erzählung werden hier die Nachrichten über die Geschichte des Chanats Choqand in den Jahren 1261—1282 H. mitgetheilt. Das Tarich-i-Schahrochi ist bekanntlich 1885 in Kazan von N. Pantussow herausgegeben worden.

3. N. Marr, Etymologie von zwei Ausdrücken im armenischen Feodalismus. Es werden hier die Worte *sepuh* und *naḳarar* untersucht. Trotz Hübschmann's Einwendungen hält der Verfasser seine Ansicht (*sepuh* = Zend *vīsoputhra*) noch immer für die einzig mögliche. In altarmenischen Bibeltexten kommt die ältere Form desselben Wortes (*sepurh*) vor; von diesem *sepurh* ist das in georgischen Bibeltexten vorkommende Possessiv-Adjectivum *sazepuro* = »eigen« gebildet; die Verwandlung des *s* in *z* ist durch eine volksetymologische Annäherung an *zepuri* = »himmlisches Brot« entstanden. Überhaupt haben uns die armenischen Lehnwörter im Georgischen häufig das im Armenischen verloren gegangene *r* (*rh*) erhalten. — *Naḳarar* ist durch eine volksetymologische Erklärung (*naḳ* = erster, zuerst und *arar* = er hat

---

[1] E. D. Ross, Al-Muzaffariyé, containing a recent Contribution to the study of ʿOmar Khayyām (Journ. R. A. S., April 1898).

[2] Vergl. Jahrgang I, S. 156—157, 165.

[3] Visits to high Tartary, Jârkand and Kâschgar, London 1871, p. 45.

gethan, also erster Wirkender, d. h. erster Würdenträger des Staats) aus *naharar* entstanden; vergl. *nahapet* = »Patriarch«, später auch *naqapet* geschrieben. *Nah* muss »Haus, Gegend« bedeutet haben; vergl. *nahang* = Gebiet, Gouvernement. Neben *nahapet* haben wir *schahapet* (Beherrscher eines Gebietes), neben *nahatak* — *schahatak*; die Worte *nah* und *schah* (Zend *chschatra*, pers. *schahr*, vergl. Nöldeke, Tabari 446) wurden also in derselben Bedeutung gebraucht und waren nur dialektisch verschieden. Für die Endung *rar* können im Altarmenischen keine Beispiele gefunden werden; vielleicht war es eine dialektische Form für *wor*; wenigstens wird *rar* in derselben Bedeutung gebraucht. Im Altarmenischen muss diese Endung *rá3ŭ* gelautet haben, was dem *ratu* der Awesta und dem Mittelpersischen *radh* (syr. ,,) entspricht (vergl. Nöldeke, Tabari 447). *Naharar* bedeutet also »Herr eines Gebiets«.

4. W. Barthold, Kitab-i-Qorqud; eine Episode aus dem in der Dresdener Handschrift Nr. 86 (vergl. Fleischer, Catalog) erhaltenen türkischen Heldengedicht, als Fortsetzung der im VIII. Bande der »Zapiski« erschienenen, derselben Handschrift entnommenen Erzählung über den Kampf des Helden Domrul mit dem Todesengel.

5. P. Kokowtzew, Noch ein handschriftliches Fragment aus dem jerusalemischen Talmud. Das Fragment ist von der Bodleiana in Aegypten erworben und dem Privatdocenten Marr mitgetheilt worden (die Handschrift enthält ausser einem hebräischen auch einen georgischen Text). Die Handschrift stammt, wie ein Vergleich mit der im Vatican befindlichen Handschrift von 1073[1] zeigt, aus der zweiten Hälfte des XI. Jahrhunderts, ist also um einige Jahrzehnte älter als die älteste bisher bekannte Talmud-Handschrift[2] und um zwei Jahrhunderte als die der gedruckten Ausgabe zu Grunde gelegte Leidener Handschrift von 1288—1289. Ein Vergleich mit der gedruckten Ausgabe nach der Editio princeps (Venedig 1523—1524) giebt über 300 Varianten, welche vom Herausgeber in den Anmerkungen angeführt werden. Das Fragment giebt, wie alle alten Talmud-Handschriften, nur den Text der Gemara. Die Orthographie bietet viele Eigenthümlichkeiten, besonders in rein aramaeischen Theilen, und wird mit der grössten Consequenz durchgeführt.

6. W. Kallaur, Ein neuer archaeologischer Fund im Kreise Aulie-Ata (aus der »Turkestanischen Zeitung« nachgedruckt). Der Verfasser berichtet über zwei von ihm am Talas entdeckte alttürkische Inschriften, welche in derselben Gegend wie die 1896 entdeckte Inschrift gefunden worden sind.

7. P. Melioransky, Über die neue archaeologische Entdeckung im Kreise Aulie-Ata. Der Verfasser versucht mit grossem Vorbehalt, nach einer sehr ungenügenden Copie, eine der beiden Inschriften zu lesen und zu übersetzen; von der zweiten konnten nur einzelne Worte entziffert werden. Beide Inschriften waren auf Grabsteine geschrieben.

---

[1] Palæographical Society, Oriental Series pl. XC.

[2] S. Schechter und L. Singer, Talmudical Fragments in the Bodl. Library, p. 5.

8. A. Spitzyn, Über die Lage des alten Sarai. Diese Frage ist von russischen Gelehrten öfters besprochen worden; gegen Grigorjew haben Brunn und Kobeko die Existenz von zwei Städten dieses Namens bewiesen; doch ist ihre Ansicht, dass Alt-Sarai bei dem heutigen Selitrennoi, Neu-Sarai bei Tzarew zu suchen sei, nicht richtig. Nach Abulfeda und Ibn-Batutah lag das alte Sarai, die Hauptstadt des Landes, in einer Ebene; dieser Angabe entspricht Tzarew, während die Ruinen bei Selitrennoi auf acht Hügeln gelegen sind.

9. A. Diwajew, Eine kirgizische Erzählung über Tschingiz-Chan. Nach dieser Sage (welche hier nach einer kirgizischen Handschrift mitgetheilt wird) soll Tschingiz-Chan von den Peri erzogen worden sein.

10. Derselbe, Erzählung über Alangqsar-Alif. Es wird hier, ebenfalls nach einer kirgizischen Handschrift, eine Sage mitgetheilt, welche den Ursprung einiger Ruinen und Grabhügel am Talas erklären will.

11. N. Marr, Über die angebliche Verwandtschaft der Worte *tschmarit*, *tschgrit* und *tischt*. Diese Verwandtschaft ist von Hübschmann[1] behauptet worden, welcher dadurch die Ansicht des Verfassers (*tschmarit* = Zend *cašmadita*) widerlegen wollte. Nach phonetischen Gesetzen können wir aber eine alte Form *teschmaŚit* (oder *tischmaŚit*, oder *taschmaŚit*) voraussetzen. *Tschgrit* ist vielleicht ein aus *teschek* (Äuglein) + *rit* (alte Form *Śit* = Zend *dita*) entstandenes Adjectivum und würde dann unserem *tschmarit* vollkommen entsprechen. Das Wort *tischt* gehört nicht zum iranischen Wortschatz der armenischen Sprache, sondern ist ein armenisches Aequivalent für das semitische *kuscht* (Wahrheit); der Anlaut *t* entspricht im Armenischen und Georgischen, wie auch in einigen neusyrischen Dialekten (Nöldeke, Neusyr. Gramm. § 20) dem semitischen *k*.

12. Derselbe, Über den Ausdruck *ŚovelaŚ ergq* im armenischen Epos. Gegen Chalatjantz[2] hängt das Verbum *Śovem* (declamiren, vergl. Moses von Chorene II, 8 *Śovēin*) mit *Śowem* (beschwören) zusammen. Der Buchstabe ձ wird häufig durch լ ersetzt; die Begriffe singen und beschwören werden in vielen Sprachen (man denke nur an das Lateinische) durch gleiche Worte ausgedrückt; auch im Persischen bedeutet افسائیدن beschwören, افسان und افسانه Fabel, Erzählung. *ŚovelaŚ* ist nicht, wie Chalatjantz angenommen hat, ein Participium, sondern ein Plurale tantum und Nomen actionis. *ŚovelaŚ ergq* bedeutet also »epische Gesänge«.

13. Derselbe, Über einen Brief H. Schuchardt's an Fr. Müller (vergl. WZKM. XI, 294—296). Dass die vom polnischen Herausgeber der georgischen Kreuzinschrift begangene Tactlosigkeit zwei verdiente Gelehrte zu Rechtfertigungsversuchen veranlassen konnte, muss als sehr sonderbar bezeichnet werden; ebenso sonderbar ist die Frage über den »Grad der Übereinstimmung« eines an sich durchaus uninteressanten Originals mit

---

[1] Հանդէս Ամսօրեայ 1892, p. 354—355 und Armen. Gramm. II, 513.

[2] Das armenische Epos bei Moses von Chorene, Moskau 1896 (russisch), S. 197.

einer ungeschickten Abschrift. Derartige Fragen sollten höchstens in Privatbriefen, keineswegs in wissenschaftlichen Zeitschriften verhandelt werden.

14. V. Shukowsky, Nachtigall und Ameise. Diese persische Version der bekannten Fabel (in Europa als »Libelle und Ameise« von Lafontaine und Krylow bearbeitet) befindet sich im Pseudo-منازل السائرين von ʿAbdallah ʿAnsari; eine Handschrift dieses Werkes befindet sich im Asiatischen Museum (*a* 730), eine andere im Besitz des Herausgebers. Von Dubeux (L'Univers pittoresque p. 448) wird dieselbe Fabel Saʿdi zugeschrieben, doch konnte der Herausgeber sie weder im Gulistan noch im Bustan finden.

15. V. Tiesenhausen, Zur Frage über das Wort *Tschelebi*. Dieses Wort wird hier mit arab. جَلَب (plur. جلبان) zusammengebracht; جَلَب bezeichnete ursprünglich jede eingeführte Waare, dann besonders aus fremden Ländern gebrachte Sclaven, endlich überhaupt »Fremdlinge«. Deshalb führten den Titel Tschelebi meist Leute fremder Abkunft.

16. Baron V. Rosen, Noch einige Worte über *Tschelebi*. Im Gegensatz zu der eben dargelegten Ansicht behauptet der Verfasser, dass die Worte türk. چلبی und arab. جلبی verschiedenen Wurzeln angehören, obgleich sie von den Arabern, welche den Laut *tsch* in der Schriftsprache nicht haben, wahrscheinlich in gleicher Weise ausgesprochen wurden. Um die Verwandtschaft beider Worte zu beweisen, muss man zuerst die Ableitung von چلبی aus türk. چلب (چلاب, چالاب Gott) widerlegen. Der Verfasser hat in einer früheren Abhandlung (vergl. Zapiski Bd. V) dieses Wort mit syr. ܨܠܝܒܐ (Kreuz) zusammengebracht; dagegen wurde von Vollers (ZDMG. LI, 307) behauptet, dass syr. *ṣalîbâ* aus pers. *čelipâ* geworden sei, nicht umgekehrt; die umgekehrte Ansicht wird aber in demselben Bande der Zeitschrift (S. 658) von C. Brockelmann geäussert (mit Berufung auf Nöldeke, Persische Studien II, 36). Wenn der Gebrauch des Wortes چلبی bei den persischen Seldschuken und bei den ältesten osmanischen Schriftstellern bis jetzt nicht nachgewiesen werden konnte, so wird dieser Umstand nur dann als Beweis gelten können, wenn die alte osmanische Litteratur und die persische Litteratur der Seldschukenzeit gründlich erforscht sein werden. Über die Evolution des Wortes چلبی ist Redhouse (Lexikon p. 728) unabhängig vom Verfasser zu derselben Ansicht gekommen[1].

Von der Kaiserlichen Ermitage ist in diesem Jahre ein Verzeichniss aller in der Ermitage aufbewahrten muhammedanischen Münzen (von A. Markow) und eine Abhandlung über die Dschelaïridenmünzen (von demselben Verfasser) herausgegeben worden. Letztere Abhandlung enthält auch

---

[1] Der Druck der für diesen Band der »Zapiski« bestimmten Recensionen und einiger kurzer Artikel war zur Zeit der Abfassung unseres Berichts noch nicht beendigt; diese Artikel werden deshalb im nächsten Jahrgang besprochen werden.

eine kurze Übersicht der Geschichte der betreffenden Dynastie nach gedruckten und handschriftlichen Quellen. Von Handschriften sind das تاريخ الجنّابى, das متن التواريخ von Schehri-Zade und das عقد الجمان von al-ʿAini benutzt worden (die beiden ersten Werke nach Handschriften des Orientalischen Instituts zu St. Petersburg, das dritte nach der Handschrift des Asiatischen Museums 524*d*). Die Dschelaïridenmünzen sind bekanntlich äusserst selten; der Verfasser nimmt an, dass der Geldbedarf der Bevölkerung durch die in demselben Jahrhundert geschlagenen Hulagidenmünzen vollständig befriedigt war und dass die Dschelaïridenmünzen mehr zur Bethätigung der Herrscherrechte dieser Dynastie als zur Befriedigung eines wirthschaftlichen Bedürfnisses geschlagen wurden.

Das zu Gunsten der armenischen Flüchtlinge unter dem Titel »Brüderliche Hilfe für die Armenier« (2. Aufl.) 1898 herausgegebene Sammelwerk enthält unter Anderem eine Abhandlung von N. Marr über »Ani, die Hauptstadt von Alt-Armenien«. Nach der Zerstörung der südlicher gelegenen Hauptstädte war Ani das letzte Bollwerk der armenischen Nationalität und die Residenz der letzten Herrscher, welche, obgleich ohne Erfolg, die Idee der Vereinigung aller Armenier unter einem Scepter zu verwirklichen suchten. Darin besteht die Bedeutung der Ruinen dieser Stadt für die armenischen Patrioten und für die Wissenschaft. Diese Bedeutung ist öfters, besonders vom kunsthistorischen Standpunkt, überschätzt worden; was wir jetzt sehen, gehört einer späteren Zeit an und wurde von den Zeitgenossen wenig beachtet; die im Mittelalter bewunderten und gepriesenen Denkmäler sind jetzt spurlos verschwunden. Über die Gründung der Stadt fehlen uns genaue Nachrichten; aus der Zeit vor den Bagratiden sind keine Denkmäler vorhanden; das älteste Denkmal bezieht sich auf das armenische Jahr 401 (a. d. 952). Unter allen Ruinen macht die zur Zeit der Scheddadiden erbaute Vorhalle der Apostelkirche durch ihre verschwenderisch reiche Ornamentik (freilich auf Kosten der Einheit des Stils) den grössten Eindruck. Dieses und ähnliche Bauwerke beweisen, dass die Scheddadiden auch für das Wohl ihrer christlichen Unterthanen sorgten und dass die Entwickelung der Stadt unter ihrer Herrschaft keine Unterbrechung erfuhr. Von späteren Bauwerken muss besonders die Kirche Gregor's des Erleuchters (aus der Zeit der in Lori herrschenden Zachariden, welche unter der Oberherrschaft der mächtigen georgischen Könige standen) erwähnt werden. Derselben Zeit gehört auch das sogenannte Bagratidenschloss an (wahrscheinlich ein für die äussere Garnison der Stadt bestimmtes Gebäude). Unter der Mongolenherrschaft ging die Stadt, obgleich sie als wichtiger Handelspunkt einiger Privilegien genoss, ihrem allmählichen Verfalle entgegen; die letzte in Ani geschlagene Münze gehört dem XV. Jahrhundert an. Dennoch scheint die Sage über das Erdbeben, welches 1319 durch das sündige Treiben der reichen Handelsstadt hervorgerufen wurde, eine historische Grundlage zu haben. Die Ausgrabungen zeigen, dass die Stadt in der That durch eine Katastrophe heimgesucht worden ist, welche im Anfang des XIV. Jahr-

hunderts erfolgt sein kann, nur war von dem früheren Glanz der Stadt damals schon wenig übrig geblieben. — Die der Abhandluug beigegebenen Illustrationen sind vom Redacteur des Sammelwerkes einer anderen, von Andrejew im »Historischen Boten« für 1898 (Nr. 1) veröffentlichten Abhandlung entnommen.

II.

Kazan. — Tiflis. — Aschabad. — Taschkent. — Neu-Marghelan. — Wjernyj. — Semipalatinsk.

Der 1898 erschienene Band der »Nachrichten der Gesellschaft für Archaeologie, Geschichte und Völkerkunde an der Universität Kazan« enthält unter Anderem kirgizische Todtenklagen, mitgetheilt von A. Diwajew. Diese Todtenklagen sind im Kreise Tschimkent gehört worden.

1898 sind zwei Bände (XXIII und XXIV) der »Sammlung von Materialien zur Beschreibung der Länder und Völker des Kaukasus« erschienen; jeder Band zerfällt in drei Theile.

Bd. XXIII, Theil I. L. Apostolow, Geographische Beschreibung des Kuban-Gebietes. Enthält eine ausführliche Beschreibung von Land und Leuten, nebst einer kurzen Übersicht der Geschichte des Gebietes, besonders der griechischen Colonien, des Königreichs Bosporus (nach Ponotschowny, Geographische Beschreibung des Königreichs Bosporus, russisch) und der russischen Herrschaft auf der Halbinsel Taman (X.—XII. Jahrhundert; aus dieser Zeit stammt ein Schriftstein vom Jahre 1068, welcher sich jetzt in der Kaiserlichen Ermitage befindet). Der Abhandlung ist eine Hauptkarte des Gebietes, einige Nebenkarten und ein Plan der Stadt Jekaterinodar beigegeben.

Theil II. 1. Beschreibung einiger Flecken im Gouvernement Stawropol (von verschiedenen Verfassern). 2. M. Zaalow, Die Mennoniten und ihre Colonien im Kaukasus; der blühende Zustand der Colonien wird durch die religiösen Lehren der Secte, durch ihren Reichthum an Land (65 Dessjatinen für jede Familie), durch die Energie und Arbeitsamkeit der Colonisten und durch die von ihnen erreichte Culturhöhe erklärt; der Einfluss der Religion wird vom Redacteur des Jahrbuchs (L. Lopatinsky) bestritten. 3. P. Wojewoda, Die Fischereien in Temrjuk. 4. M. Morebis, Der Flecken Tschornyj-Rynok (»Schwarzer Markt«, Gouv. Stawropol, Kreis Terek). 5. A. Semilutzky, Die alte Stadt Madschar, die Stadt des heiligen Kreuzes und die Flecken Praskoweja und Pokoinoje (Gouv. Stawropol). Die Ruinen von Madschar (bei der Mündung der Buiwola in die Kuma) werden, wie auch der Redacteur des Jahrbuchs bemerkt, leider nur sehr kurz beschrieben. Früher befanden sich hier zahlreiche Ziegelbauten; aus diesen Ziegelsteinen (jetzt von der Bevölkerung Mamaiziegel genannt) sind zwei Kirchen in der Stadt des heiligen Kreuzes erbaut worden. Einige bei den Ruinen gefundene Steine mit arabischen Inschriften befinden sich im Museum zu Tiflis. Die Lage der alten Stadt ist jetzt nur durch wenige

Reste von Ziegelbauten und durch Vertiefungen, welche beim Raub von Steinen und Ziegeln gebildet worden sind, erkennbar. Auf einer Erhöhung, wo sich wahrscheinlich die Citadelle befand, sieht man jetzt ein russisches Kloster und eine noch nicht vollendete Kirche, welche zum Gedächtniss des von den Tataren ermordeten Fürsten Michael von Twer erbaut wird.

Theil III. E. Baranow, Märchen der Berg-Tataren. Die Berg-Tataren im Terek-Gebiet (Kreis Naltschik) sprechen einen türkischen, mit dem Dialekt der Qaratschai fast identischen Dialekt. Sie zerfallen in mehrere Unterstämme; der bedeutendste ist der Stamm der Balkar, weshalb dieser Name häufig auf das ganze Volk angewendet wird. Es werden hier neun Märchen dieses Volks mitgetheilt, nämlich: 1. der Reiter in der Haut eines Füllens; 2. der Hasenfuss; 3. der schlaue Sohn; 4. das Jägerweib; 5. das hinterlistige Weib; 6. das grauäugige Weib; 7. der Stiefsohn; 8. Lamart und Tschumart (d. h. der Böse und der Gute); 9. der Fuchs, der Bär und der Wolf. Das zehnte Märchen (das erarbeitete Gold) ist bei den Kabardinzen niedergeschrieben worden.

Bd. XXIV, Theil I. 1. M. Dschanaschwili, Die Edelsteine, ihre Namen und Eigenschaften, nach einem georgischen Sammelwerk aus dem X. Jahrhundert; die georgische Schrift ist aus einem griechischen Werk des IV. Jahrhunderts (St. Epiphanias aus Cypern, Περὶ τῶν ιβ' λίθων τῶν ὄντων ἐν τοῖς στολισμοῖς τοῦ Ἀαρὼν βιβλίου) übersetzt, welches wir auch in lateinischer Bearbeitung besitzen. 2. E. Melik-Schahnazarow, Die Krone des Königs Nuschrevan (= Nuschirvan), 22 Sprüche, dem armenischen Sammelwerk »Geschichte der Kupferstadt« (von den Mechitaristen in Venedig und 1857 in Tiflis gedruckt) entnommen. 3. Maḥmudbekow, Die Muriden im Kaukasus. Der Verfasser schildert die Erlebnisse der ersten Scheiche in Schirwan im XV. Jahrhundert (nach Dschami's Nafachat-al-Uns), die Verbreitung der Lehre der Naqschbendi in Schirwan durch Ismail-Efendi (XVIII. Jahrhundert), einen Schüler des Kurden Chalid-Schah, und die Bildung einer neuen Secte in unserer Zeit durch Ḥadschi-Abdi-Efendi und seinen Sohn Ḥadschi-Ali-Baba; Letzterem verdankt ihre Entstehung die eigenthümliche Lehre, nach welcher jeder männliche Murid eine, zwei oder mehrere »Schwestern im Glauben« haben muss. Eine andere Secte ist von Scheich Ejjub, einem Zeitgenossen des genannten Ismail-Efendi, gestiftet worden; sein Enkel Aḥmed-Pascha ist 1888 wegen Räuberei zur Zwangsarbeit verurtheilt worden und vor zwei Jahren gestorben; jetzt besitzt die Secte kein Oberhaupt und wird wahrscheinlich bald verschwinden. 4. K. Chatschaturow, Ḥadschi-Muhammed. Diese Legende (welche der Verfasser von einem Derwisch gehört hat) handelt von einem reichen muhammedanischen Kaufmann in Bagdad, der sein Leben als christlicher Einsiedler beschloss. Im Anschluss daran werden einige türkische Lieder zu Ehren Jesu mitgetheilt, welche von Derwischen im Gouvernement Eriwan in christlichen Dörfern gesungen werden. 5. K. Schulgin, Der Traum der Gottesmutter. Diese Version der bekannten Kirchensage ist im russischen Dorfe Alt-Manglis gefunden worden. 6. E. Takaischwili theilt eine georgische Version derselben Sage nebst einigen anderen Kirchensagen mit. 7. E. Kar-

pinsky, Epische Lieder der Kosaken. In den hier gesammelten Liedern treten die bekannten Helden des russischen Volksepos (Ilja Murometz, Dobrynja Nikititsch und Aljescha Popowitsch), sowie einige historische Personen auf (der Kosakenhauptmann Razin und Peter der Grosse).

Theil II. Märchen und Sagen der Mingrelier, Imeretier, Georgier und Armenier, von verschiedenen Personen gesammelt, unter der Redaction von M. Kagan.

Theil III. N. Kalaschew, 1982 Sprichwörter der Tataren in Schirwan, in der Ursprache (dem adherbeidschanischen Dialekt) und in russischer Übersetzung mitgetheilt.

In Aschabad sind noch im Jahre 1897 folgende Arbeiten erschienen:

1. Abu-l-Ghazi Behadur-Chan, Genealogie der Turkmenen, übersetzt von A. Tumansky. Die einzige bekannte Abschrift dieses Werkes des bekannten Geschichtsschreibers befindet sich in der öffentlichen Bibliothek zu Taschkent (Nr. 80 *g*, شجرهٔ تراکمه) und enthält (natürlich meist sagenhafte) Nachrichten über die Genealogie und Geschichte der Turkmenenstämme.

2. A. Lomakin, Das Gewohnheitsrecht (Adat) der Turkmenen. Der Verfasser (ein gewesener Zögling des Orientalischen Instituts zu St. Petersburg) hatte in seiner Stellung als russischer Beamter die Volksgerichte zu beaufsichtigen und musste sich bald überzeugen, dass seine Kenntniss des Schari'at, mit welchem das Adat wenig gemein hat, ihm dabei nur von geringem Nutzen sein konnte. Auch die Beschlüsse der Volksgerichte und die Gutachten einzelner Richter erwiesen sich als unzuverlässige Quelle, da diese Urtheile nicht immer auf den Rechtsnormen begründet und öfters durch persönliche Motive beeinflusst waren. Statt der Richter wurden deshalb in jedem Aul die Greise befragt; die in einem Aul gesammelten Angaben wurden in mehreren anderen einer Prüfung unterworfen. Alle diese Angaben sind vom Verfasser systematisch geordnet und in drei Abtheilungen (Familienrecht, Processrecht und Sachenrecht) eingetheilt worden. Bei der Anordnung des Materials wurde dem ersten Theile der X. Band (Theil I) des russischen Codex zu Grunde gelegt.

Im Familienrecht haben die Bestimmungen des Schari'at selbstverständlich die grösste Bedeutung. Die Mollahs und Qadhis waren stets bestrebt, die Einflusssphaere des Schari'at auf Kosten des Adat zu erweitern; jetzt werden Familien-, Erb- und Ehescheidungs-Angelegenheiten nach dem Schari'at verhandelt. Die Eheschliessungen (wie auch die Behandlung der Frauen) werden natürlich auch durch volksthümliche Anschauungen bestimmt; in vielen Hinsichten ist die Lage der Frauen, wenigstens in rechtlicher Beziehung, noch trauriger als dort, wo das Schari'at unbeschränkte Geltung hat.

Das Processrecht hat durch die russische Eroberung eine wesentliche Umgestaltung erfahren. Vor der Eroberung gab es keine ordentlichen Gerichte; da bei den Turkmenen keine gesetzmässige Regierung vorhanden

war, erhielten die Qadhis die Investitur vom Emir von Buchara oder vom Chan von Chiwa. Wenn der Verurtheilte sich dem Ausspruch des Qadhi nicht fügen wollte und von mächtigen Geschlechtsgenossen geschützt wurde, konnte der Richtspruch nicht vollstreckt werden. Jetzt werden in jedem Aul vom Volke drei Richter gewählt; die Qadhis und Mollahs geben nur als Sachverständige ihr Gutachten ab. Das häufigste Verbrechen ist der Diebstahl; selbst die religiösen Fanatiker haben nie den Versuch gemacht, auch in Bezug auf dieses Verbrechen die Bestimmungen des Schari'at durchzuführen; wahrscheinlich mussten sie einsehen, dass in diesem Falle die meisten Turkmenen ihre rechte Hand verlieren würden.

Von den Angelegenheiten des Sachenrechts haben selbstverständlich die Fragen über die Benutzung des Wassers die grösste Bedeutung; im Allgemeinen gilt hier das Princip des Gemeindebesitzes (Sanaschyq). Für die Privatgüter (Mülk) gilt das Recht des Schif'at (bei den Turkmenen auch Schepe, Schepelik), nach welchem beim Verkauf eines Gutes der Nachbar für sich die Priorität beanspruchen kann, wenn er denselben Preis wie ein fremder Käufer zu zahlen bereit ist.

Dem Buche ist als Anhang ein Gesetzentwurf beigegeben, welcher die Thätigkeit der Volksgerichte regeln sollte und damals noch nicht bestätigt war.

Der »Verein der Freunde der Archaeologie« zu Taschkent hat im Jahre 1898 und Ende 1897 folgende Arbeiten erscheinen lassen:

1. Protokoll der Sitzung vom 16. October 1897. Enthält einige Nachrichten über Ruinen und Inschriften in der Stadt Uzgent (von Capitain Dombrowsky, K. Karaffa-Korbut und N. Mallitzky), nebst einer Abbildung des Thurmes Iskender-Munara (nach der Erzählung der Eingeborenen 500—800 Jahre alt) und eines Mausoleum, in welchem zwei Herrscher, Ilek-i-Mazi (Naṣr ben Ali, der Eroberer von Transoxanien) und Sandschar-i-Mazi (?) bestattet sein sollen. Karaffa-Korbut theilt eine Sage über den in Uzgent begrabenen Heiligen Qylytsch Burhan-eddin mit. Endlich finden wir hier eine Beschreibung der Originalhandschrift von Timur's Urkunde (vergl. Westasiatische Studien I, 168).

2. Protokolle, Jahrgang III, Nr. 1. Enthält einen Aufsatz von W. Mustafin über die Steinfiguren in Mittelasien und Südrussland (von den Russen *kamennyja baby*, d. h. »steinerne Weiber« genannt), wo die bisher bekannten Nachrichten über diese Figuren zusammengestellt sind. Die wichtigsten Ergebnisse dieser Untersuchung sind folgende: *a.* mit wenigen Ausnahmen weisen die in Turkestan, Semirjetschje, Westsibirien und Südrussland gefundenen Figuren dieselben charakteristischen Merkmale (Becher und Schwert) auf; *b.* an künstlerischer Ausführung werden die mittelasiatischen Figuren von denen Südrusslands übertroffen; *c.* in Mittelasien sind meist Männer, in Südrussland meist Weiber abgebildet; *d.* die meisten Figuren sind auf Grabhügeln oder in der Nähe solcher gefunden worden; *e.* das Gesicht der Figuren ist meist nach Osten, zuweilen nach Westen gerichtet; *f.* obgleich

eine grosse Anzahl der Figuren ohne Zweifel von türkischen Völkern errichtet worden ist, kann, da ähnliche Statuen sich auch in Galizien, West- und Ostpreussen befinden, nicht mit Sicherheit behauptet werden, dass diese Sitte nur bei Völkern türkischer Abkunft verbreitet war.

In derselben Nummer finden wir folgende kleinere Artikel:

a. W. Kallaur, Die Steinfiguren im Kreise Aulie-Ata. *b.* K. Rudanowsky, Vier im Kreise von Osch gefundene arabische Grabinschriften (VII. und VIII. Jahrhundert d. H.). *c.* N. Mallitzky, Die Orchon-Schriftzeichen und die türkischen Siegel (Tamga), mit einer Tabelle der Schriftzeichen und der ihnen ähnlichen Siegel verschiedener Stämme. *d.* W. Pankow, Ausgrabung einiger Grabhügel bei Aulie-Ata. Die betreffenden Grabhügel befinden sich in der Nähe des Postweges von Aulie-Ata nach Wjernyj und sind unter dem Namen Dschiti-Tepe oder Dschiti-Qurgan bekannt. Bei den Ausgrabungen sind bis jetzt nur Todtengebeine gefunden worden. *e.* J. Anitschkow, Über einige in archaeologischer Hinsicht bemerkenswerthe Orte im Kreise Kazalinsk. Es werden hier einige Thürme (Munara = Minaret) und Grabdenkmäler am unteren Lauf des Syr-Darja und am Aral-See besprochen (mit Abbildung des Thurmes Saraman-Qosa). *f.* P. Spiridonow, Ein Besuch der Ruinen von Dschankent; anlässlich dieses Artikels werden auch einige früher erschienene Beschreibungen dieser Ruinen nachgedruckt.

2. Nr. 2 (mit der vorhergehenden Nummer broschirt). Enthält den persischen Text der oben (S. 97) erwähnten Urkunde von Timur. Die von mir ausgesprochenen Zweifel an der Echtheit der Urkunde werden durch das Original nicht bestätigt; der Ausdruck »Kirgizen und Sarten« ist nur durch ungenaue Übersetzung entstanden.

3. Nr. 3. Enthält eine Abhandlung des Priesters A. Kortschagin über die Nestorianer in Persien und Mittelasien, den Bericht des Obersten Kallaur über seine neue Entdeckung (aus der »Turkestanischen Zeitung«) und einige kurze Berichte archaeologischen Inhalts. Besonderer Erwähnung verdient der Bericht von N. Sitnjakowsky über die Reste der alten Mauer (jetzt Kampir-Duwal genannt), welche einst das Gebiet der Stadt Buchara umgab (vergl. Nerchakhy ed. Schefer S. ٣٢—٣٣).

Das Statistische Comité für das Gebiet Syr-Darja hat 1897 den VI. Band seiner Materialien erscheinen lassen. Dieser Band enthält folgende Artikel:

1. Bericht über die Thätigkeit des Comités im Jahre 1896.

2. J. Avdakuschin, Die Grenagen-Station bei Petro-Alexandrowsk 1888—1896.

3. W. Blagoweschtschenskij, Die Gesundheitsstation Tschimgan im Sommer 1896.

4. N. Teich, Das chemische Laboratorium zu Taschkent 1869—1895.

5. M. Aidarow, Chodscha Aḥrar und seine Schüler, Scheich Ḥasan Schaschi und Scheich Maḥmud Sogdi, mit Anmerkungen von P. Komarow. Dieses Märchen über die Erlebnisse des berühmten Heiligen und seiner beiden Schüler bei den Dschinn ist einem persischen Sammelwerk entnommen.

6. A. Diwajew, Ethnographische Materialien. Es werden hier nach Handschriften und mündlichen Erzählungen verschiedener Kirgizen sechs

Märchen und achtzehn Sprichwörter mitgetheilt. Die Titel der Märchen sind: *a.* Mamek's Erlebnisse; *b.* der Fuchs, die Schildkröte und die Zecke; *c.* wer ist schlauer, der Mensch oder der Böse? *d.* der Greis und der Diw; *e.* der Hermaphrodit; *f.* die Jungfrau als König.

Von den in der »Turkestanischen Zeitung« im Jahre 1898 erschienenen Artikeln wollen wir folgende erwähnen:

1. Wissenschaftliche Expeditionen im Jahre 1897. Es werden hier namentlich die Arbeiten der von der Kaiserlichen Geographischen Gesellschaft zur Erforschung der Gebiete von Schughnan und Roschan ausgerüsteten Expedition beschrieben. Wegen verschiedener Umstände konnte die Expedition nicht allen Aufgaben, welche sie sich gestellt hatte, gerecht werden. Der Akademiker C. Salemann, welcher die Dialekte des Landes studiren sollte, war durch einen Unglücksfall gezwungen, in Ferghana zu bleiben und konnte nur mit wenigen Eingeborenen sprechen, die aus Schughnan nach Osch gekommen waren. Der Akademiker Korschinskij, unter dessen Leitung die botanischen Arbeiten ausgeführt wurden, kam bis Qal'ah-i-Wantsch (in Derwaz, auch Qal'ah-i-Rachar genannt), kehrte nach Marghelan zurück und erreichte von da über den Pamir und das Thal des Gunt Chorog (den Hauptort von Schughnan) und Anderab. Der Weg des Berg-Ingenieurs A. Michailow führte über das Thal des Zerafschan zum See Iskender-Kul, über den Pass Mura nach dem Hissar-Gebiet und von da nach Qal'ah-i-Chumb, wo unser Reisender mit dem Topographen O. Reinhardt zusammentraf. Den Weg von diesem Ort nach Qal'ah-i-Wamar sollte Michailow über den Pass Rum (dessen Existenz übrigens bezweifelt wurde), Reinhardt über den Pass Odudi zurücklegen. Über Qal'ah-i-Wantsch (Rachar) und den äusserst beschwerlichen Pass Guschchan erreichte Michailow das Thal des Jazghulem, unter dessen Bevölkerung die Bewohner des Dorfes Matrauna eine besondere Stellung einnehmen; ihre Gesichtszüge sollen an den jüdischen Typus erinnern, ihre Sprache soll weder von den Uzbek noch von den Tadschik verstanden werden. Da ein Pass Rum Niemandem bekannt war, musste auch Michailow den Weg über den Pass Odudi nehmen. Von Qal'ah-i-Wamar begab er sich längs dem Ufer des Pendsch nach Chorog, Kuh-i-La'l (Edelsteinwäschereien, wo ausser Spinellen auch einige Exemplare echter Rubine gefunden wurden), Ischkaschim und zur Mündung des Pamir. Von Kuh-i-La'l kann man, wie die Eingeborenen erzählten, über den bequemen Pass Jögürdi nach Faizabad (in Badachschan) kommen. Zwischen Schitchar und Warang, am rechten Ufer des Pendsch, befinden sich auf einem Berge Ruinen einer grossen Festung; eine andere, ebenfalls verlassene Festung befindet sich beim Dorfe Namat-Guta, neben einem Heiligengrabe, welches grosse Verehrung geniesst. Über den Pamir kehrten die Reisenden nach Ferghana zurück.

2. E. Smirnow, Der Derwischismus in Turkestan (Nr. 55, 56, 57, 58; auch einzeln erschienen). In Mittelasien sind drei Derwischorden — Naqschbendi, Qadrije und Kubrewi — verbreitet. Die grösste Zahl Anhänger besitzt der Orden Naqschbendi, von Muḥammed Beha-eddin Naqschbend († a. d. 1388) begründet; beim Grabe des Gründers (das Mausoleum

ist im XVI. Jahrhundert von Abd-al-Aziz-Chan erbaut worden) wohnt auch das jetzige Oberhaupt des Ordens. Der Orden Qadrije ist von ʿAbd-al-Qadir Gilani († a. d. 1165) begründet worden; seit dem Anfang des XIV. Jahrhunderts hat sich auch diese Lehre in Mittelasien verbreitet; ihr berühmtester Vertreter in Mittelasien war der von den Türken hoch verehrte Aḥmed Jesewi. Der Begründer des Ordens Kubrewi, Nedschm-eddin Kubra, ist bekanntlich von den Mongolen bei der Einnahme von Chorezm (1221) getödtet worden; sein Grab befindet sich bei den Ruinen Kunja-Urgentsch. Dieser Orden konnte früher als Nationalorden des Chanats Chiwa bezeichnet werden; seit der Erschliessung des Chanats durch die Russen (1873) steht Chiwa unter dem Einfluss der höheren bucharischen Cultur; die Zahl der Anhänger des Ordens Naqschbendi wächst deshalb beständig, während der Orden Kubrewi fast jede Bedeutung verloren hat. Von den beiden Arten des Zikr (Chufije und Dschahrije) herrscht in Turkestan die erste Richtung vor. Dank den zahlreichen Waqf-Stiftungen geniessen die Vertreter der Orden (von den Eingeborenen Ischan genannt) bedeutender Einkünfte; meist kommen diese Einkünfte den Ischanen und ihren Familien zu Gute, während die Stiftungen, zu deren Erhaltung der Ertrag der Waqf-Güter eigentlich bestimmt ist, vernachlässigt werden. Das Volk hat deshalb vor den Ischanen im Allgemeinen nicht viel Achtung; desto grösseren Einfluss besitzen die wenigen Ordensmitglieder, die sich durch Uneigennützigkeit von ihren Collegen vortheilhaft auszeichnen. So zählten die Anhänger (Murid) des 1892 verstorbenen Abu-l-Qasim-Chan in Taschkent nach Zehntausenden. Dank der strengen Disciplin, welche in den Orden herrscht, können solche Ischane eine ungeheure Macht erlangen; gleich dem perinde ac cadaver der Jesuiten gilt hier die Lehre, dass der Murid ebenso in der Gewalt seines Pir sein muss wie die Leiche in der Gewalt desjenigen, der die letzte Waschung zu besorgen hat.

3. W. W., Herat unter den Timuriden (Nr. 73 und 74). Enthält eine Beschreibung der Stadt mit den Bauten Timur's und seiner Nachfolger, nach orientalischen Quellen (Ḥafiz-i-Abru, Rauzat-as-Safa, Ḥabib-as-Siyar, Chulasat-al-Achbar und Anderer).

Vom Statistischen Comité für das Gebiet Ferghana sind 1897 und 1898 folgende Schriften erschienen:

1. S. Höppener, Materialien zur statistischen Beschreibung des Gebiets Ferghana. Theil I. Der Kreis Andishan. Neu-Marghelan 1897. — Es werden hier die Ergebnisse der von den russischen Behörden unternommenen Grundkatasterarbeiten zusammengestellt. Mit besonderen Schwierigkeiten war die Registrirung der Waqf-Domänen verbunden; den Behörden in Ferghana wurden über 5500 Waqf-Documente, in welchen über 9000 Güter als Waqf bezeichnet waren, zur Bestätigung vorgelegt. In der Vertheilung solcher, mit ihrem Siegel versehener Documente waren die Chane von Choqand äusserst freigebig; auch ist es mehr als wahrscheinlich, dass das Chanssiegel häufig von dem Throne nahe stehenden Personen miss-

braucht und ohne Wissen des Chans aufgedrückt worden ist. Auch besitzen wir sichere Nachrichten, dass von einigen Waqf-Gütern, deren Privilegien durch das Chanssiegel bekräftigt waren, dennoch Abgaben erhoben worden sind; nur besonders einflussreiche Geistliche konnten diese Privilegien gegen den Despotismus der Chane vertheidigen. Durch das russische Gesetz werden alle Waqf-Domänen in bevölkerte und unbevölkerte eingetheilt und von allen Abgaben befreit, insoweit der Ertrag dieser Güter für die Erhaltung von Moscheen und Schulen und für allgemeine Wohlthätigkeitszwecke bestimmt ist. Wenn nur ein Theil des Ertrages solchen Zwecken dient, wird die Befreiung von Abgaben auf diesen Theil beschränkt; dasselbe gilt von bevölkerten Gütern, wenn im Waqf-Document nur ein Theil der von der Bevölkerung erhobenen Abgaben der betreffenden Stiftung angewiesen ist. Nur diejenigen Waqf-Documente werden als solche anerkannt, welche mit einem Chanssiegel versehen sind und bei welchen sich ein Jarlyq des Chans befindet; natürlich wird die Authenticität solcher Documente einer Prüfung unterworfen.

Auch die Berechnung des Reinertrages verschiedener Güter bietet grosse Schwierigkeiten, da durch die Entwickelung der Baumwollcultur die Getreidepreise in den letzten Jahren bedeutend gestiegen sind. Die Höhe der Abgaben wurde nach den Mittelpreisen für fünf Jahre (1889—1893) berechnet. Die statistischen Angaben umfassen 18 Bezirke (Wolost) des erwähnten Kreises; zwei nur von Nomaden bewohnte Bezirke (Kenqol und Susamyr) sind in die Berechnung nicht eingeschlossen.

2. Übersicht des Gebietes Ferghana für 1896, Neu-Marghelan 1898. Enthält statistische Angaben über das Gebiet und dessen Bevölkerung, über verschiedene Erwerbszweige (Ackerbau, Industrie und Handel), über Abgaben und Naturalleistungen, über Maassregeln zum Schutz der öffentlichen Sicherheit und Wohlfahrt, über Gesundheitswesen und Volksbildung.

In Wjernyj hat das Statistische Comité für das Gebiet Semirjetschje im Jahre 1898 ein Jahrbuch (Pamjatnaja Knishka) begründet. Band II (der erste Band war mir nicht zugänglich) enthält folgende Abhandlungen:

1. A. M., Die Höhlen im Berge Alamschik bei der Festung Naryn. Der Berg Alamschik (Ala mischik, d. h. »bunte Katze«) ist sechs Werst von der Festung entfernt; die Höhlen werden von der Bevölkerung »steinerne Häuser« genannt. Es wurden drei äusserst feuchte Höhlen mit sehr engem Eingang besichtigt; alle Wände und Decken waren mit Tropfstein überzogen. In den Höhlen fand man Gebeine von Thieren und Menschen, auch Asche und Kohlen, so dass diese Höhlen nicht nur wilden Thieren, sondern auch Menschen, wahrscheinlich Dieben und Contrebandisten, als Schlupfwinkel dienen. Dadurch wird das Erscheinen der Feuer erklärt, welche in jedem Herbst auf dem Berge gesehen und von den Kirgizen für heilig gehalten werden.

2. A. Kislitzyn, Die Feier des neunten Freitags in der Stanitza Sofijskoje. Der neunte Freitag nach Ostern, der Tag der heiligen Para-

skewa, wird hier festlich begangen; die Einführung dieser Feier soll vor etwa 30 Jahren durch eine Heuschreckengefahr veranlasst worden sein.

3. Bezpaletz, Kurze Besprechung der sanitären Bedeutung des Thales und des Sees Issyq-Kul. Die Ufer des Sees werden als klimatischer Curort empfohlen, und die Eigenschaften der Mineralquellen und des Seewassers gepriesen.

4. I. Iwanow, Gartenzucht im Kreise Pischpek. Durch ihr warmes Klima, ihren fruchtbaren Boden und die Nähe der Berge, welche das Thal mit Wasser versorgen, ist die Gegend zur Gartenzucht vortrefflich geeignet; auch hat dieser Zweig der Landwirthschaft schon jetzt, trotz des geringen Bildungsgrades der Bevölkerung und der mangelhaften Verkehrswege, eine bedeutende Entwickelung erreicht.

5. Wels, Thee-Surrogat im Kreise Pischpek. Dieser Thee wird vom Dunganen Musa Mobo aus der Pflanze *prunus cerasifolia* bereitet und in Mittelasien viel getrunken; die Dunganen ziehen ihn selbst dem chinesischen Thee vor. Die Unschädlichkeit dieses Surrogats ist ärztlich bezeugt.

6. I. Terentjew, Nachrichten über die Stadt Pischpek. Enthält statistische Angaben über die 1878 gegründete Kreisstadt.

7. A. Talyzin, Geschichte des Kreises Pischpek (1855—1868). Der Verfasser schildert zuerst die Verhältnisse, in welchen sich das Land vor der russischen Eroberung befand: die Herrschaft der Manap über das einfache Volk (Buchara, aus dem arabischen فقر) und die Sclaven (Qul; diese Classe bestand aus Kriegsgefangenen und verurtheilten Verbrechern), sowie die Erhebung der Abgaben durch den Chan von Choqand und seine Bege. Letztere regierten das Land in Gemeinschaft mit den Manap und den erblichen Häuptlingen (Bij) einzelner Geschlechter. Um 1855, als die Qara-Kirgizen am Issyq-Qul die Hülfe der Russen gegen ihren Chan Orman angerufen hatten, begann die Besetzung des Landes durch die Russen und die allmähliche Verdrängung der Sarten. Gegen 1865 waren bereits alle Manap und Bij unterworfen; die Erblichkeit ihrer Würde wurde damals bestätigt, 1867 jedoch aufgehoben und das Wahlsystem eingeführt. Seitdem ist die Geschlechtsverfassung in stetem Niedergang begriffen, obgleich die Manap ihre frühere Herrschaft nicht vergessen haben und diesen Niedergang auf jede Weise aufzuhalten suchen. Der Wohlstand und die Zahl der Bevölkerung haben unter russischer Herrschaft bedeutend zugenommen.

8. F. Pojarkow, Archaeologische Forschungen im Kreise Pischpek und am See Issyq-Qul. Es werden hier einige Abbildungen Buddha's im Tschu-Thal, am rechten Ufer des Ili (30 Werst von Ilijsk) und am Südufer des Issyq-Qul (in der Gegend Aq-Tereq) besprochen.

9. W. Barthold, Übersicht der Geschichte von Semirjetschje. Auf Wunsch der Redaction des Jahrbuchs hat der Verfasser den Versuch gemacht, die historischen Nachrichten über das Land (nach gedruckten und handschriftlichen Quellen) zusammenzustellen, von den ältesten Zeiten (II. Jahrhundert v. Chr.) bis zu dem Fall des Kalmückenreiches (1758). Besonders hervorgehoben werden die Nachrichten über die inneren Verhältnisse des Landes, namentlich über die Städte im Tschu-Thal und am Issyq-Kul, von

denen einige schon im VII. Jahrhundert erwähnt werden und deren Bevölkerung zur Zeit der Mongolenherrschaft den Nomaden weichen musste. Der Niedergang der Cultur hatte bereits im XIII. Jahrhundert begonnen[1] und war im XIV. Jahrhundert schon weit vorgeschritten[2], im XVI. Jahrhundert konnte Muḥammed-Ḥaider nicht einmal die Lage der von den älteren Geschichtsschreibern erwähnten Städte feststellen. Der Abhandlung ist ein chronologisches Verzeichniss der wichtigsten Ereignisse beigefügt.

10. Larionow, Über das Klima der Stadt Wjernyj. Es werden hier die Ergebnisse der meteorologischen Beobachtungen für die Jahre 1879 bis 1895 zusammengestellt.

Ein ähnliches Jahrbuch ist auch in Semipalatinsk begründet worden. Der erste Theil enthält kalendarische Nachrichten und allgemein nützliche Notizen; im zweiten Theil finden wir folgende Abhandlungen:

1. Ch., Ackerbau und Getreidewirthschaft im Gebiet Semipalatinsk. Der Boden ist meist sandig und trocken; wirklich fruchtbaren Boden besitzen nur die Kreise Ustkamennogorsk und Zaisansk (hier Löss, dort Schwarzerde). In den Kreisen Ustkamennogorsk, Zaisansk und Karkaralinsk werden von den Kirgizen die Äcker künstlich bewässert (für die Benutzung des Wassers gilt das Princip des Gemeindebesitzes); bei der sesshaften (russischen) Bevölkerung (13 Procent der Gesammtzahl) findet die künstliche Bewässerung nur selten Anwendung. Nur in wenigen Gegenden haben die Kirgizen das Nomadenleben vollständig aufgegeben und sind sesshaft geworden; meist herrscht der Raubbau vor. Wie gering der Bedarf der Nomaden an Getreide auch ist, wird dieser Bedarf durch den Ertrag des Landes nicht gedeckt; 1897 mussten 82100 Pud Getreide eingeführt werden.

2. N. Konschin, Zur Frage über den Übergang der Kirgizen im Gebiet Semipalatinsk zur sesshaften Lebensweise. Dieser Übergang ist erst in der letzten Zeit von der Regierung begünstigt worden. Noch 1822 wurde der administrativen Eintheilung des Landes das Geschlechtsprincip zu Grunde gelegt; nach dem Statut von 1868 wurde dagegen die Eintheilung in Bezirke (Wolost) und Aule unabhängig von der Geschlechtseintheilung vollzogen. In demselben Jahre wurde auch die Zollgrenze aufgehoben und die Steppe den tatarischen und mittelasiatischen Kaufleuten eröffnet; die Naturalwirthschaft musste der Geldwirthschaft weichen, was schwere wirthschaftliche Erschütterungen zur Folge hatte; die Zahl der verarmten und dadurch sesshaft gewordenen Kirgizen (Dschataq) wird immer grösser. Auch durch die Einwanderung russischer Bauern sind die Weidegebiete bedeutend verringert worden. Viele Aule haben deshalb freiwillig den Wunsch geäussert, zur sesshaften Lebensweise überzugehen und den russischen Bauern gleichgestellt zu werden; dagegen werden viele durch die Militärpflicht ab-

---

[1] Schmidt, Über Rubruck's Reise, Berlin 1885 (aus der Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde, Bd. XX), S. 42—45. — Bretschneider, Mediæval researches I, 129.

[2] Notices et Extraits XIII, part I, p. 257—258.

geschreckt. Es wäre gerathen, den neuen Ackerbauern und ihren Nachkommen bis zum vollständigen Übergang aller Kirgizen zur sesshaften Lebensweise die Militärpflicht zu erlassen und dieselben Privilegien wie den russischen Einwanderern zu gewähren.

3. W. v. Gern, Aus meinem Notizbuch; wir finden hier Notizen über die kirgizischen Pferdediebe (Uru, Qaraqtschy), über die Brandwirthschaft (Urt = Wiesenbrand, Urteng = ausgebrannte Wiese), endlich 23 Sprichwörter (Text und Übersetzung).

4. W. Kotzowsky, Kurze Übersicht des Bergbaues im Gebiet Semipalatinsk. Die planmässige Goldgewinnung ist 1833 vom Commerzienrath Stefan Popow begonnen worden; derselbe entdeckte 1834 die bekannte Erzgrube von Bogoslowsk (Silber, Blei und Kupfer) und begründete 1839 die erste Bergmanufactur. Dank den zahlreichen Salzseen wird viel Salz gewonnen; endlich sind 1893 bedeutende Steinkohlenlager entdeckt worden, doch sind letztere von den Manufacturen sehr weit entfernt; dieser Umstand und der Mangel an Verkehrswegen zwingt die Manufacturen statt Holz und Kohlen verschiedene Surrogate zu gebrauchen. Zum Schluss werden einige Worte den Baumaterialien gewidmet; im Kreise Semipalatinsk befinden sich bedeutende Granitmassen; aus Granit ist die Eisenbahnbrücke über den Irtysch erbaut.

Studien zur Osmanischen Syntax.

I. Das Hendiadyoin und die Wortfolge *ana baba*.

Von Karl Foy.

Das Hendiadyoin — in seinem weitesten Sinne gefasst[1] — spielt im Osmanischen eine viel grössere Rolle, als aus den vorhandenen Lehr- und Handbüchern zu entnehmen ist, in denen man wohl vereinzelte Beispiele aus diesem weiten Gebiete, aber nirgends auch nur den Versuch einer Zusammenstellung oder gar einer systematischen Behandlung findet[2].

Das echt türkische Hendiadyoin kann, wenn man von dem verbalen Typus *gelüb gitmek*, vergl. weiterhin unter I. und II., absieht, nur asyndetisch sein. Verbindungen mit den im Allgemeinen unserem »und« entsprechenden Postpositionen *ile* oder *da* ergeben einen anderen Sinn. So bedeutet *ana baba* (Mutter-Vater) »die Eltern«, aber *ana ile baba* »der Vater nebst der Mutter« und *ana-da baba-da* »sowohl die Mutter wie der Vater« und schliesslich *ana baba-da* »und auch die Eltern«. Freilich kennt das Osmanische ausserdem noch das Hendiadyoin mit ﻭ »und«. Dieses beruht aber bekanntlich auf Entlehnung, gehört dem höheren Stile an und fehlt der Volkssprache so gut wie ganz. Ich komme im Anhange noch auf dasselbe zu sprechen.

Das Feld des Hendiadyoin bietet nicht nur für die Syntax, sondern auch für die Phonetik, Etymologie und Semantik viel des Interessanten. Ich behandele von den auf das rein türkische Hendiadyoin bezüglichen Materien folgende:

1. Gebiet des Hendiadyoin;
2. Bedeutung des Hendiadyoin und seiner Glieder und die »unselbständigen« Wörter;
3. Silbenzahl, Lautverhältnisse und Wortfolge im Hendiadyoin;

---

[1] D. h. mit Einschluss sämmtlicher aus zwei coordinirten Wörtern bestehenden stereotyp gewordenen Verbindungen.

[2] Das Hendiadyoin ist in allen Türksprachen ausserordentlich beliebt und tritt schon in der Sprache der alttürkischen Inschriften der Mongolei, dem sogenannten Köktürkisch, auf, und zwar in verschiedenen Beispielen, welche zum Theil mit den osmanischen übereinstimmen, worüber an den betreffenden Stellen dieser Arbeit sowie im Index Genaueres. Trotz Radloff's Beanstandung gebrauche ich die Bezeichnung »Köktürkisch«, weil sie kurz und unzweideutig und deshalb praktisch ist.

4. grammatikalische Behandlung des Hendiadyoin;
5. Zusatz betreffend das Āḍerbājǧāni und Čaγatāj.

Der Anhang bezieht sich auf das persisch-osmanische Hendiadyoin.

Der Index, welcher eine Ergänzung zu den vorhandenen Wörterbüchern darstellt und nur das türkisch-osmanische Hendiadyoin betrifft, giebt zugleich die arabisch-osmanische Schreibung und enthält einige Zusätze.

Wenn die vorliegende Arbeit in mehrfacher Hinsicht unvollkommen ist, so rechne ich auf die Nachsicht derer, welche die Schwierigkeiten des Gegenstandes ermessen können. Und wenn ich in der Ausführung hier den Turkologen und dort den Persisten und Arabisten zu ausführlich sein sollte, so bitte ich gütigst zu berücksichtigen, dass diese Arbeit auch für solche Leser berechnet ist, welche den in Frage kommenden Sprachgebieten ferner stehen. — Den Hauptwerth meiner Arbeit erblicke ich in der Aufdeckung einiger bisher unbeachtet gebliebener Principien für die Wortfolge.

I. Gebiet des Hendiadyoin.

Das Hendiadyoin erstreckt sich nicht nur auf Nomina (Substantivum und Adjectivum) und Adverbia, sondern auch auf Verba, z. B. *ara-tara-* »hin und her suchen«, *baγyr-čaγyr-* »rufen und rufen«, *jalvar-jakar-* »flehentlich bitten«, *düšün-tašyn-* »hin und her denken«, *ezil-büzül-* »sich hin und her winden«. Bei diesem verbalen Hendiadyoin erscheinen entweder beide Glieder in derselben Flexionsform oder das erstere als Gerundiv auf *-up* = *-ub*, also *arajyp tararlar* neben *ararlar tararlar*, *baγyryp čaγyryrlar* neben *baγyryrlar čaγyryrlar*.

II. Bedeutung des Hendiadyoin und seiner Glieder.

Dem Inhalte nach finden sich im Hendiadyoin zunächst entweder die Bezeichnungen von zwei Theilen eines Ganzen, die unter sich in einem gegensätzlichen Verhältnisse stehen können, oder aber zwei Synonyma zusammengestellt. Beispiele der ersten Art sind: *ana baba* »Vater — Mutter« = »Eltern«, *konar göčer* »sich niederlassend — Wohnsitz wechselnd« = »Nomade«, *alyš veriš* »Nehmen — Geben« = »Handel«, *gelüp gitmek* oder *gidüp gelmek* »kommen und gehen, gehen und kommen« = »verkehren«; Beispiele der zweiten: *baγyr-čaγyr-* »schreien (heulen) — rufen (singen)« = »rufen und schreien«, *ejri büjri*[1] »krumm und schief«, *uǧ buǧak* »Spitze — Winkel« = »Grenzen« in *uǧu buǧaγy joq* »es ist grenzenlos, endlos«, *köše buǧak* »Ecke, Winkel[2] — Winkel« = »alle Richtungen«, z. B. *kösheji buǧaγy aramak* »die Ecken und die Winkel, d. h. alle Richtungen durchsuchen«, *ev bark* »Haus — Haus, Familie«[3] = »Haus, Familie«, vergl. unser »Haus und Hof«!

[1] Von *ejir-* und *büjür-*, die beide »den Faden drehen« bedeuten; ersteres zu *eg-*, *ej-* »niederbiegen«, letzteres zu *bük-* »zur Seite biegen«.

[2] *Köše* ist das persische گوشه *gūšä*, auch adherbaidsch. *gušä*.

[3] Nach Vámbéry ist *bark* aus $\sqrt{bar}$ »gehen«.

Es giebt aber auch Fälle, in denen das eine Glied zwar ein bekanntes Wort darstellt, aber nicht zu der Gesammtbedeutung des Hendiadyoin passt. Solch ein Ausdruck, welcher der Volkssprache angehört, ist: *aman zaman*, d. i. arab. آمان »Gnade« + arab. زمان »Zeit« mit dem Gesammtbegriff »Gnade«, z. B. *aman zaman jok* »hier giebt's keine Gnade, kein Pardon«, vergl. in Kúnos' Märchensammlung[1] S. 99 unten: *ōlan korkusundan aman zaman deje jalvaryr* »der junge Mensch fleht aus Furcht um Gnade«.

Ein gewisser grotesker Humor hat den Ausdruck *filan fystyk* geschaffen, d. i. arab. فلان »der und der«, »so und so« + arab. فستق »Pistazie« mit dem Gesammtbegriff von *filan*. Anstatt *fystyk* erscheint auch *festekiz*, welches stets nur in dieser Verbindung gebraucht wird und dessen Bedeutung unbekannt ist[2].

Wir sind hiermit auf das Gebiet der »unselbständigen« Wörter gekommen, welches eine besondere Beachtung verlangt.

Zunächst bemerken wir, dass sich im Hendiadyoin Wörter finden, welche (theils nach dem ausdrücklichen Zeugnisse der Lexikographen) nur höchst selten allein für sich gebraucht werden, z. B.

bark in *ev bark*[3] »Haus, Familie« s. vorher! Nach Zenker käme *bark* überhaupt nicht anders als in Verbindung mit *ev* vor, doch führen Aḥmed Vefîq und Samy es als selbständiges Wort auf. Dass es früher selbständig war, geht theils aus Dim. Alexandridis Lex. Col. 79 μπὰρκ, ἢ ἐβ μπὰρκ, theils aus dem bei demselben angeführten, übrigens auch bei Bianchi und Zenker verzeichneten Verbum *barklanmak* »sich einen Hausstand gründen« hervor. Auf den köktürkischen Inschriften kommt sowohl *bark* allein wie auch schon das Hendiadyoin *äb bark* vor[4].

büjri in *ejri büjri* »schief und krumm« s. vorher! Samy S. 265 u. بوكرى: Ne s'emploie guère qu'avec le mot اكرى. Fehlt bei Youssouf.

---

[1] Dr. Kúnos Ignácz: Oszman-Török népköltési gyüjtemény. I. Ozmán-Török nepmesék. Budapest 1887. Ich gebrauche in den Citaten aus Kúnos *ǧ* und *y* statt der von Kúnos verwendeten Zeichen *ž* und *ŝ*. Wie ich nachträglich sehe, gebraucht Hr. Dr. G. Jacob, »Zur Grammatik des Vulgär-Türkischen«, ZDMG. Bd. 52 (1898) in solchen Citaten ebenfalls *y* statt *ŝ* und ferner *ǵ* statt *ž*. Ich verwende *ǵ* für das populär *gj* geschriebene eng palatale *G* ebenso wie *k'* für den entsprechenden *K*-Laut. — Meine Schreibung der türkischen Wörter wird ohne Weiteres verständlich sein. Für das arabisch-persische Hendiadyoin wende ich dagegen aus leicht verständlichen Gründen meine in den »Westasiat. Stud. 1898« S. 20 Anm. charakterisirte Umschrift an.

[2] Vergl. Ἀλεξ. Καραθεοδωρῆ: Φιλολογικαὶ μελέται περὶ τῆς ὀθωμανικῆς γλώσσης in der früheren Konstantinopeler Wochenschrift Ὁ Κοσμος 1883. 1. Theil S. 699. Nach Zenker kommt ausserdem noch *filan fystan* vor. *Fystan* ist die Fustanella der Albanesen, aber auch der Weiberrock. Ich habe diese letztgenannte Verbindung nie gehört.

[3] Die Verbindung *ev barki*, welche Vámbéry, Etymol. Wörterb. S. 199 Nr. 210 als osmanisch anführt und als »Gang des Hauses« deutet, giebt es nicht.

[4] Radloff: Die alttürk. Inschriften der Mongolei. Neue Folge. Petersburg 1897. S. 99 f. und im Glossar.

čör in *čör čöp*[1] »kleine Stückchen von Holz und Stroh, kleines Reisig, Kehricht und dergl.« (fines broussailles Sam., balayures, épluchure Yous., σκουπίδια Karath.). Dass *čör* als selbständiges Wort heute nicht allgemein bei den Osmanen bekannt ist, geht daraus hervor, dass ʿAbdurrahmān-Efendi in seinem Miqjāsu'l-lisān qisṭāsu'l-bejān es für analog hält mit den sogenannten Reduplicationssilben in *ap ak*, *bom boš*, *ter temiz* u. s. w. Vergl. Karatheodori-Pascha, Μελ. S. 699. Im Čaγatajischen ist es ein selbständiges Wort sowohl nach dem Abuschka wie nach Sülejmān-Efendi S. 155: اینجه چوپ وچالی. Aḥmed Vefīq und Samy führen es als selbständiges Wort auf, aber Youssouf, S. 146, macht die Bemerkung: s'emploie généralement avec »*čöp*«. Bedeutung nach Samy: broussaille ou morceau de bois mince.

jakar- in *jalvar-jakar-* »flehentlich bitten« s. vorher! Bei Samy S. 1179 یاقارمق ohne weitere Bemerkung und ohne Beziehung auf *jalvarmak*, aber bei Youssouf S. 1247 unter Yakarmak: s'emploie généralement avec le verbe »yalvarmak«.

Schliesslich erscheinen aber auch solche Wörter und Wortformen im Hendiadyoin, welche sonst überhaupt nicht gebräuchlich sind, von denen man aber zum Theil annehmen muss, dass sie früher eine selbständige Existenz hatten. Es würde nicht schwer sein, auch aus anderen Sprachgebieten nachzuweisen, dass das Hendiadyoin in Bezug auf den Wortschatz eine conservirende Kraft besitzt.

Eine sonst nicht selbständig erhaltene Form von einem nur noch in Ableitungen vorhandenen Stamme ist *karma* in *karma karyšyk* »verwirrt, verworren, durch einander«, sowohl adjectivisch wie adverbial gebraucht. Dieses *karma*[2] führt auf einen Verbalstamm *kar-* »mischen«, zu welchem es sich verhält wie z. B. *japma* »fabricirt, künstlich« zu *jap-* »machen«. *Karmak* »mischen« ist belegt im Abuška[3] S. 321: قارماق — قرشدرمق معناسنه‌در Dieses jetzt im Osmanischen verschollene Verbum figurirt noch bei Bianchi, II S. 417[4], wo auch das entsprechende, bereits von Meninski verzeichnete Passiv قارلمق »être mêlé, embrouillé« aufgeführt wird. Aḥmed Vefīq[5] be-

---

[1] Osman. *čöp* ist das pers. چوب *čūb*, richtiger *čōb*, pehlevi *čōp* »Holz« (s. Vullers und P. Horn, Grundr. d. neupers. Etymologie S. 99 Nr. 448). Im Osmanischen erscheint sowohl die Aussprache wie die Bedeutung modificirt (vergl. Karatheodori-Pascha, Μελ. S. 699). *Čöp* ist hier gleichbedeutend mit *čör* und hat dies letztere mehr zurückgedrängt.

[2] Noch vorhanden in dem uigurischen *kovuškarma*, z. B. *kovuškarma poldy musulman angi.*

[3] Ausgabe von V. de Véliaminof-Zernof, Dictionn. Djaghataï-Turc. Petersburg 1869.

[4] Aber die Bedeutungsangabe »être mêlé« anstatt »mêler« beruht sicher auf einem Irrthume und ist entstanden durch Übersetzung des Druckfehlers »misceri« anstatt »miscere« in Meninski's Thesaurus 1780 III S. 940.

[5] Aḥmed Vefīq, Lehğe-i-ʿOṯmānī. 2. Druck. Konstant. 1306.

legt es in seinem Lehğe S. 598 durch zwei poetische Proben, von denen die erste lautet:

بو شمشير ايله سينه‌سين يارەيم — قزيل قانى طوپراغه قارەيم

»mit diesem Schwerte will ich seine Brust spalten — sein rothes Blut will ich mit dem Erdboden mischen«. Radloff, Wörterb. II Col. 132 unter [4]**Кар**, bezeichnet *kar-* als osmanisch und čaγatajisch[1]. In dem türkisch-armenischen Wiener Wörterbuch von 1883, welches nur die heutige Sprache berücksichtigt, fehlt es begreiflicherweise.

Statt des gewöhnlichen *karma karyšyk* geben Andere und so auch Zenker ein bei Samy und Youssouf fehlendes *karma karyš*, auch das Wiener Wörterb. S. 75 bietet գարմա - գարըշ(ըգ). Radloff, Wörterb. II Col. 216 unter **Карма-Карыш**, übersetzt es substantivisch[2] »Mischmasch, Gemengsel, Verwirrung, Confusion, Halunkerei« (ohne Beleg!), führt dann aber gleich darunter das adjectivische *karma-karyšyk* an, mit dem Zusatze, dass es = *karma-karyš* sei, trotzdem das nun folgende Beispiel (die heute allgemein übliche Redensart *arab saćy gibi karma-karyšyk iš* d.h. »eine Sache, die wie die Haare eines Negers verworren ist«) die Verschiedenheit der Bedeutung beweist. Dagegen erscheint *karma karyš* bei Zenker in dem Beispiele *karma karyš šej* wiederum mit adjectivischer Bedeutung.

Der Form nach könnte *karma* und müsste *karyš* Substantiv sein, wenn beide direct von *kar-* kommen, denn der Typus »Verbalstamm + *ma*« ist sowohl participial-adjectivisch wie substantivisch, der Typus »Verbalstamm + *iš*« aber ausschliesslich substantivisch. Es ist jedoch im Hendiadyoin auch sonst die merkwürdige Erscheinung zu beobachten, dass der einfache Reciprokstamm an Stelle und mit der Bedeutung des von diesem Reciprokstamme abgeleiteten Adjectivs auf *-ik* auftritt. So erscheint *dolaš* anstatt *dolašyk*, *buruš* anstatt *burušyk* und *sarmaš* anstatt *sarmašyk* in dem gleich unten zu behandelnden Hendiadyoin. Und so ist denn auch unser *karyš* in *karma karyš* nicht als Verbalsubstantiv vom Stamme *kar-*, sondern als der Reciprokstamm *karyš* im Sinne von *karyšyk* aufzufassen. In der That finden sich nirgends Belege für die von Radloff behauptete substantivische Bedeutung von *karma karyš*.

Die mir bekannt gewordenen Fälle »Reciprokstamm = Reciprokadjectiv auf *ik*« (das, wie jedes Adjectiv, auch adverbial gebraucht wird) sind:

1. *karma karyš*.

2. *dorma dolaš* (fehlt in den Wörterbüchern), z. B. *dorma dolaš gitmek* »sich umgehen, Umwege machen, im Zickzack gehen«. Vergl. *dolašyk* nach Samy S. 706: entortillé, qui n'est pas droit, qui va en tournant ou en zigzags u. s. w. Das sehr interessante erste Glied lässt ein Verbum *dormak* mit der Bedeutung »verschlingen, flechten« erschliessen, dessen Stamm er-

[1] Woher aber die Bedeutung »**войдти** eindringen«? Die oben angeführte Dichterstelle würde eher die Bedeutung »eindringen machen« nahe legen.

[2] *Karyšyk* kommt natürlich nicht von dem Substantiv *karyš*, sondern von dem allgemein gebräuchlichen Verbum *karyšmak* »sich mischen« nach dem bekannten Schema für Verbaladjective »Verbalstamm + (*i*)*k*«, vergl. *alyšyk* von *alyšmak*.

scheint in dem تورلوغ des von Zenker benutzten čaγatajisch-uigurischen Vocabulars der Leipziger Universität: contorquere, nectere funem »Drehung, Wendung, Flechten«, Zenker S. 320 und in den bei Vambéry, Čaγatajische Sprachstudien S. 261 aufgeführten تورلانماق *torlanmak* »in ein Netz gerathen, sich umstricken«, تورلو *torlu* »netzartig«. — Adverbiale Bedeutung: *reğa ederim, bizi dorma dolaš götürme!* »Bitte, führe uns nicht auf Umwegen hin!« Adjectivische Bedeutung: *bu dorma dolaš sokaklardan neje gidijoruz?* »Wozu gehen wir durch diese Umwegstrassen?«

3. *sarmaš dolaš* »eng umschlungen«, z. B. in Kúnos' Märchensammlung Nr. 2 S. 9: *bunlar sarmaš dolaš olarak bir birīle görüšürler konušurlar* »innig umschlungen unterhalten sie sich mit einander«. Über *dolaš* = *dolašyk* s. vorher! *Sarmaš* = *sarmašyk* (eigentlich »sich umschlingend« und deshalb im heutigen Osmanisch für »Epheu« gebraucht).

4. *karyš buruš* »in wirren Falten durch einander, zerknittert« (fehlt in den Wörterbüchern). Über *karyš* = *karyšyk* s. vorher! *Buruš* = *burušuk* nach Samy S. 258 »ridé, froncé«, vergl. *burušturmak* »Papier, Zeug u. dergl. zusammenknittern, zusammenknudeln«. Beispiele: *bu pek karyš buruš jazylmyš, okujamajorum*, dies ist sehr wirr und undeutlich geschrieben, ich kann es nicht lesen. *Karyš buruš jerin dibine gir!* (Sinn: »Geh zum Teufel!«)

Weiterhin giebt es aber auch noch solche Hendiadyoin, die sich aus Formen zusammensetzen, welche primären Verbalstämmen entsprechen und welche ich für Imperativformen halte, z. B.:

kač göč (fliehe! — zieh um!) »Trennung der Geschlechter«, z. B. *bizim evde kač göč jok* »in unserem Hause giebt es keine Trennung der Geschlechter« (d. h. Männer und Frauen verkehren dort mit einander).

ört bas (bedecke! — drücke nieder! tritt nieder!) in *ört bas etmek* »eine Angelegenheit unterdrücken oder zudecken, sie nicht lautbar werden lassen, nicht anhängig machen u. dergl.«

Ein selbständiges *karyš* »Mischung«, wie es Radloff, Wörterb. II Col. 178 unter ²**Карыш** als osmanisch und krimäisch anführt, giebt es heute im Osmanischen nicht, wird aber noch bei Alexandridis Lex. Col. 50 angeführt: Καρῆς· μίξις, ἀνακατωμός. Dagegen hat es sich erhalten in dem Ausdrucke *karyš muruš*, welcher wiederum substantivisch ist = »Wirrwarr«, aber auch im Sinne von »durch einander« gebraucht wird. Das Wiener Wörterb. S. 74 unter գարըշ-մուրուշ erklärt dementsprechend »1. confusion; 2. pêle-mêle« mit dem Beispiele *karyš-muruš etmek* »mêler, confondre«. Auch bei Aḥmed-Vefīq erscheint es substantivisch, denn er erklärt, Lehğe S. 599, das Substantiv قارشيقلق unter Anderem durch هرج مرج und قارش مورش.

Die auffallende Form *muruš* erklärt Youssouf S. 765 ganz phantastisch für ein türkisches Particip, trotzdem es weder ein Verbum *murmak* noch überhaupt Participia auf *-iš* giebt. Auch Zenker's Bemerkung, Wörterb. S. 892 unter مورش »in Zusammensetzungen zur Verstärkung der Bedeutung« kann Niemanden befriedigen. Zenker giebt dann als Beispiele unser *karyš*

muruš (er schreibt *muryš*) und *uruš muruš* (*vuruš muruš*) »Handgemenge, Schlachtgetümmel«. In dem letzteren Falle ist jedoch *muruš* aus dem bekannten Typus *at mat* zu erklären, was in dem Beispiele *karyš muruš* nicht möglich ist. *Muruš* kommt als zweites Glied, soweit ich sehe, sonst nur noch vor in *šoruš muruš*, Zenker S. 552, *šuryš muryš* Samy S. 634, wo es wieder zum Typus *at mat* gehört, denn das Persische kennt nach Ausweis des Vullers'schen Lexikons wohl ein شور مور, auch ein شورش, aber kein selbständiges مورش und auch kein شورش مورش. Auch auf türkischem Gebiete giebt es kein selbständiges *muruš*. Ich kann mir das zweite Glied von *karyš muruš* daher nicht anders erklären, als dass es von *šuruš muruš* und *vuruš muruš* her eingedrungen ist (an eine etwaige Entstehung aus *buruš* ist schon deshalb nicht zu denken, weil *karyš buruš* nur adjectivisch-adverbiale, aber nicht substantivische Bedeutung hat und weil auch die Ersetzung des *b* durch *m* an und für sich nicht zu erklären wäre).

Dieses Beispiel beweist, dass man nicht etwa jede sonst nicht belegbare Form innerhalb eines Hendiadyoin ohne Weiteres für ein älteres Wort halten darf, das einmal selbständig war.

Etymologisch unklar ist mir *kağak* in *kap kağak* »Töpfergeschirr, das Küchengeräth« (türk. قاب Gefäss + *kağak*). Beispiel: Kun. Nr. 27 S. 128 Z. 10 v. o. *anlar-da o māraja girerler bakarlar-ki kap kağak her bir šej ičinde var amma adam olarak kimse jok* »sie gehen in jene Höhle hinein und sehen, dass Geschirr und Alles darinnen ist, aber keine menschliche Seele«. Wien. Wörterb. S. 61 *գաճաղ* »pot« — *գալ գաճաղ* »poterie«. Statt *kağak* kommt auch *kačak* vor, s. Radloff, Wörterb. II Col. 334: قاچاق (Osm.)[1]; Zenker S. 674 hat die Schreibungen: قاب چاق — قب چق — قبقجق — قبقچق[2]; es giebt auch noch die Formen *kaba kağak* und *kapa kačak*, in denen das *a* hinter *kab* als phonetische Entwickelung zwischen zwei Consonanten aufzufassen ist, vergl. *japa jalyñyz* neben *jap jalnyz* »ganz allein«. — Adherbajdschanisch *gabgağaχ*[3] »das Küchengeschirr«. — Dieses *kağak* oder *kačak* scheint, nach Radloff's vergleichendem Wörterbuch der Türksprachen zu urtheilen, nirgends selbständig aufzutreten. Im Tarantschi-Dialekt kommt

[1] **Кара Качак** muss auf einem Versehen beruhen für **Капа-**, da doch nur *kapa kağak* gemeint sein kann.

[2] Sülejman S. 212 hat قاپقاچاق *kap kačak* mit etwas abweichenden Bedeutungen: ظرف — غلاف — لحاف — پرده — کورفه.

[3] Alle adherbajdschanischen Beispiele, die ich bringe, sind der Mundart von Urmia entnommen, da ich nur diese, namentlich in phonetischer Beziehung, genauer beurtheilen kann. Hier entspricht *g* vor *a*, *o*, *u* einem osmanischen ق und ist ein tief gutturaler, aber nicht spirantischer *g*-Laut, wogegen das palatale *k* = ك der Osmanen niemals durch palatales *g* vertreten erscheint. Die Mittheilung und Besprechung der von mir gesammelten Texte aus Urmia muss ich mir für den nächsten Band der »Mittheilungen« aufsparen, da für jetzt kein Raum mehr da ist und ich mir auch vorher gern eine wichtige russische Arbeit zur Vergleichung beschaffen möchte.

es in der Form *kača* vor in dem Hendiadyoin *koza kača* »Gefässe«, Radl., Wörterb. II Col. 333[1]. — *Kap kağak* ist, wie ich durch Umfrage weiss, heute vielen Osmanen unbekannt, dagegen kennt jeder sein Synonym *čanak čömlek* (Schüssel — Topf).

bula in *ala bula*[2] »schreiend bunt; von verschiedenen Farben, die nicht zusammen passen, kunterbunt«, (*ala* »scheckig, bunt«), zu dem sonst nur Stammverwandte vorhanden sind, z. B. *bulašyk* »getrübt, durch einander gerührt, trüb und schmutzig u. s. w.« Köktürkisch *bulyak* »Verwirrung«, z. B. *täñri jär bulyakin üčün.* Sülejmān S. 17 unter آلا بولا erklärt unter Anderem: مختلف اللون — قاريشيق — وبولاشيق. Zu der osmanischen Bedeutung vergl. Samy S. 31 »de diverses couleurs qui ne s'assortissent pas«. Verwandte Formen sind: *alağa bulağa* »bigarré, de couleurs qui ne s'assortissent pas« Samy, »qui est de diverses couleurs mal assorties; bariolé« Youssouf[3] — *allak pullak* »bigarré d'une manière ridicule« Samy, *allak bullak* »confondu, troublé, mêlé« Youssouf S. 32 entspricht den bei Sülejmān gegebenen beiden letzten Bedeutungen von *ala bula*; vergl. unser »kunterbunt« in seiner übertragenen Bedeutung! — Ein Lied, das ich in Konstantinopel hörte, beginnt: *ally jemeni, pullu jemeni.*

Höchst eigenthümlich sind die beiden Ausdrücke *abuk sabuk söjlemek* »ohne Zusammenhang, verrückt reden«[4] und *ubur ğubur šej* »ein widerliches Speisengemengsel, ein Frass«.

Zu *abuk sabuk* macht Aḥmed Vefīq S. 3 die interessante Bemerkung: آبيق و صاپيق فعللرندن مهمل. Das Verbum *sapmak* »vom Wege abbiegen« ist allgemein bekannt, und von ihm leitet sich ohne Zweifel das auch selbständig gebrauchte *sabuk* (= *sapyk*)[5] »vom Wege abgekommen, d. h. verrückt« (vergl. zur Bedeutung das franz. dévié!) her. Aḥmed Vefīq S. 473, Samy S. 640, Youssouf S. 999. Dagegen ist das Verbum *abymak*, von welchem Aḥmed Vefīq unser *abuk* ableitet, soweit ich sehe, nirgends bezeugt und fehlt auch bei Radloff. Dennoch scheint mir sein einstiges Vorhandensein bestätigt zu werden durch das osman. *abyk* nach Wien. Wörterb. S. 37 unter ապիկ »(esclave) fugitif«, also etwa »der sich auf die Seite gemacht hat«.

ubur ğubur. Bianchi, Zenker und die meisten Wörterbücher geben *abur ğubur*, jedoch versichert mir Herr Hassan Djelal ed-din, nur die Aussprache ubur zu kennen, und dem entsprechend bemerkt schon Aḥmed Vefīq S. 3 unter ابور جبور: صحيحى اوبور جوبور vergl. Samy S. 3: on dit aussi

[1] Radloff führt *kača* zwar am Kopf des Artikels mit der Bedeutung »Thongeschirr« an, aber das beweist noch nicht, dass es im Tarantschi selbständig gebraucht wird, denn in gleicher Weise führt er die osmanischen Formen ja auch auf.

[2] Dies Hendiadyoin ist auch mongolisch.

[3] Zenker S. 84 giebt noch die substantive Bedeutung »gestreifter Stoff, insbesondere ein gestreifter Zitz«, die ich nicht kenne.

[4] Die Bedeutungsangabe »unnütze Dinge, Worte« bei Radloff, Wörterb. I Col. 631 ist irrig. Vergl. Samy's ausführliche Erklärung S. 3: se dit des paroles vides de sens et sans liaison comme celles d'un aliéné ou d'une personne en délire.

[5] Das *b* in *sabuk* dürfte auf Anbildung an *abuk* beruhen (vergl. *kaba saba*).

اوبور جبور. Betreffs der Bedeutung meint Bianchi S. 4, dass es sich hier um Wörter handele, qui en eux-mêmes n'ont pas de sens, was schwer zu glauben ist, was aber beweist, dass schon 1835 der eigentliche Sinn dieser Wörter nicht mehr verstanden wurde. Bianchi giebt dann eine von der oben angeführten sehr verschiedene Bedeutung, indem er sagt, die Türken gebrauchten diesen Ausdruck pour exprimer quelque chose d'intrigué, de compliqué, et qui ne fait rien à l'affaire. Zenker S. 6 erklärt «leeres Geschwätz«; Radloff I. Col. 631 »verwirrt, verhindert, unnütz, ohne Einfluss«. Youssouf S. 3 erklärt durch *karmakaryš* s. oben! und »chose embrouillée, embarrassée«. Herr Hassan versichert dagegen mit grösster Bestimmtheit, dass dieser Ausdruck nur in Bezug auf Speisen gebraucht würde, und dafür spricht auch Samy S. 3: mélangé d'une manière dégoûtante et nuisible à la santé, und Aḥmed Vefīq S. 3, dessen Erklärungen zunächst auf Speisen gehen, dann aber auch auf confuses Reden. Ich denke, dass die letztere Bedeutung eine übertragene ist und zweifele nicht, dass das erste Glied identisch ist mit osman. *obur*, *ubur* welches nach Samy's und Youssouf's einstimmigem Zeugnisse sowohl »Fresser, Vielfrass« wie »Fresserei« bedeutet[1]. Das zweite Glied scheint = čayat. چوپور zu sein, welches etwas Zusammengedrängtes bedeutet und von Vámbéry, Čayataj. Sprachstudien S. 279, übersetzt wird mit »Knäuel, Haufen«, von Sülejmān Efendi S. 154 mit ازدحام — چالیلق — صیق, vergl. S. 141 unten جوبور, u.a. ازدحام و غلبلك.

Andere im Hendiadyoin auftretende unselbständige und noch weiter zu untersuchende Gebilde sind an erster Stelle, wo ja die meiste Wahrscheinlichkeit vorhanden ist, dass es sich um Erhaltung sonst verschollener Wörter handelt (vergl. vorher *karma* und *dorma*!):

čoluk in *čoluk čoǧuk* »Kind und Kegel, die ganze Familie«.

pyly in *pyly pyrty* »alte Wäsche, das Bündel des Reisenden«, im Ganzen soviel wie *pyrty* allein, das Youssouf S. 950 »bagage; vieux linges, habits« u. s. w. erklärt. Fehlt in den Wörterbüchern, ist mir aber mündlich bezeugt und auch bei Kúnos S. 102 belegt: *bunlar pylyjy pyrtyjy toplajup kyzy alarak jola giderler* »sie schnüren ihr Bündel, nehmen das Mädchen und machen sich auf den Weg«.

Gleichbedeutend ist *χyrty pyrty*. Auch *χyrty* kommt nicht selbständig vor; dass aber *χyrty* sowohl wie *pyrty* dem Sprachbewusstsein als eigene Wörter gelten, erhellt daraus, dass sie flectirt werden *χyrtyjy pyrtyjy* oder *pylyjy pyrtyjy toplamak* oder *kaldyrmak*.

konu in *konu komšu* »Gast des Hauses und Nachbar, die Nachbarschaft«, z. B. *konu komšu göreǧek* »die Nachbarschaft wird es sehen«, ist eine Bildung von *kon-* »sich niederlassen, einkehren«, wie *ölü* »der Gestorbene« von *öl-* »sterben« und heisst eigentlich »der Abgestiegene«, das ist »der Gast, den man beherbergt«. In selbständigem Gebrauch erscheint jedoch, soweit ich sehe, nirgends im Osmanischen die Form *konu*, sondern nur *konuk*.

---

[1] Über *op-* »einsaugen, verschlucken, fressen« und kasan. *ubušmak* »zusammen verschlucken, fressen« vergleiche man Radloff's Wörterbuch.

Das *konu* in *eni konu* (absteigend — einkehrend) »in aller Gemächlichkeit, lang und breit (z. B. erzählen)« ist offenbar eine andere Bildung, ein Gerundiv vom Typus »Verbalstamm + *i*«.

Noch näher zu untersuchende zweite Glieder des Hendiadyoin sind:

tefek in *ufak tefek šejler* »kleine Sachen, Kleinigkeiten«, z. B. *čaršuja gidip bāzi ufak tefek šejler almalyjym* »ich muss in den Bazar und einige Kleinigkeiten kaufen«.

püski in *eski püski* (mit und ohne *šejler*, also substantivisch und adjectivisch) »alte Sachen (Gerümpel)«. Dies Nomen scheint mir aus *pus* gebildet zu sein, welches im heutigen Osmanisch zwar nur »einen leichten Nebel« oder »den Flaum auf den Früchten« bezeichnet, jedoch bei Sülejmān Efendi S. 97 auch mit پاس . زنك »Rost« erklärt wird[1].

bos in *boj bos* »Wuchs« vergl. *bojlu boslu* »schön gewachsen«.

sop in *soj sop* »Rasse, Familie«, z. B. *sojum sopumda böjle fena adam bulunmamyšdyr* »in meiner Familie hat es keinen so schlechten Menschen gegeben«[2].

pyrtyk, nach Youssouf auch *byrtyk*, in *jyrtyk pyrtyk* »zerrissen, zerlumpt«, kommt auch selbständig vor, z. B. *üstüm bašym pyrtyk dyr* »was ich auf dem Leibe trage, ist abgerissen, meine Kleider sind zerrissen«, und lässt auf ein Verbum *pyrtmak* »aufreissen« (vergl. *pyrtyk gözlü* »mit aufgerissenen, d. h. auffallend grossen, hervorquellenden Augen«) schliessen, welches ich aber nicht belegen kann; indessen halte ich *pyrtyk* und *pyrty* »Lumpen« für stammverwandt.

Vom Standpunkt des Osmanischen aus unverständlich ist die Verbindung *ipsiz sapsyz* »Halunke, Vagabund, Taugenichts«, denn *ip* bedeutet osman. »Strick« und *sap* »Stiel, Stengel«, und Zenker S. 141 unter ايپسز (wo irriger Weise »schlecht, gering« übersetzt wird) bemerkt demgemäss »wörtlich ohne Faden[3] und Stiel«. *Ipsiz* wird von Samy S. 200 erklärt: d'une origine obscure et d'une conduite douteuse, ebenso hat Alexandridis Lex. Col. 40 unter *ἰπσὶζ·χωρὶς σχοινί. ἄνθρωπος, οὔπερ ἡ γέννησις ἄγνωστος, ἄτιμος.* Dass *ip* etwa »die Reihe der Vorfahren, den Stammbaum« bedeute (Zenker, a. a. O., »ohne Stammbaum«): ist nicht bekannt. Das Adherbajdschanische liefert den Schlüssel. Danach ist unser Ausdruck ein figürlicher und dem Gebiete der Weberei entnommen, denn in der genannten Mundart heisst, wie ich durch meinen Lehrer des Adherbajdschanischen, Herrn Dāʿūd Nīsān, bestimmt weiss, der Aufzug des Gewebes *ip* und der Einschlag desselben *sap*[4]. Die Metapher ist leicht verständlich.

---

[1] Meninski I S. 610 hat بوسكى *büski*, t. n. s. ficta vox addititia, *eski büski*, scruta, veteramenta. Diese Aussprache mit *b* ist mir sonst nicht bekannt.

[2] Ist *sop* = köktürk.-uigur. *sub* »Wasser«? *Sub* zeigt im Uigurischen dieselben übertragenen Bedeutungen wie آب im Persischen »Glanz und Reinheit, Vortrefflichkeit, Würde und Adel«.

[3] Dies ist falsch. »Faden« heisst *iplik*.

[4] Dieses *sap* bedeutet adherb. auch »Faden«, z. B. »Nähfaden«. Die gleiche Bedeutung besteht auch im Osmanischen, obschon unsere Wörterbücher sie nicht anführen. Man sagt in Konstantinopel auch *saplyk tire* »Nähbaumwolle«.

Im Osmanischen heisst, soviel ich weiss, der Einschlag *arγaǧ* oder *atky* (von *at-* »werfen«) oder *mekik ipliji* »Faden des Weberschiffchens«, der Aufzug oder die Kette dagegen *aryš* oder *tar* (pers. *tār*).

Noch ist zu bemerken, dass sich im Hendiadyoin an zweiter Stelle öfters türkische Wörter finden, welche zwar auch selbständig gebraucht werden, dann aber eine abweichende Bedeutung zeigen, wenigstens im heutigen Osmanisch, z. B.:

tara- in *ara-tara-* »aufmerksam suchen«, s. vorher! Dies bedeutet alleinstehend »kämmen«, auch »Wolle und Baumwolle kämmen oder hecheln«, auch »harken«, und Youssouf giebt nur die Bedeutungen »peigner, carder«, das türkisch-armenische Wiener Wörterbuch von 1883 S. 190 unter թարաման nur »peigner, râteler«, dagegen bietet Samy S. 691 ausserdem noch »chercher minutieusement«, eine Bedeutung, die mir aus meiner Praxis, sowie den türkischen Herren, die ich befragen konnte, unbekannt ist und die auch in den übrigen Wörterbüchern fehlt.

tašyn- in *düšün-tašyn-* »hin und her sinnen«, s. vorher! Dies ist Medium von *tašy-* »transportiren« und bedeutet selbständig gebraucht »umziehen (beim Wohnungswechsel)«. Samy hat freilich auch noch die Bedeutung »songer«, die aber bei Youssouf, Aḥmed Vefīq und Zenker fehlt, auch Alexandridis S. 135 hat nur κουβαλοῦμαι, μετοικῶ, ebenso das Wiener Wörterbuch S. 185 unter թաշըմման nur »changer de logement, déménager«.

dolaš in *sarmaš dolaš* »innig umschlungen, fest umarmt« ist nicht identisch mit dem substantivischen *dolaš*, welches ich übrigens nur bei Samy und Youssouf verzeichnet finde mit den Erklärungen obstacle, embarras; embarrassant Youssouf = obstacle, embarras, difficulté; embarrassé, difficile Samy also »Verwickelung« (als Hinderniss und Schwierigkeit) und »verwickelt« (im Sinne von »schwierig«). Über *sarmaš dolaš* s. S. 109.

sačyk in *ačyk sačyk* (*ačyk* »offen« von *ačmak* »öffnen«, *sačyk* »ausgestreut« von *sačmak* »streuen«) »unordentlich angezogen, mit offen stehenden Kleidern und dergl.«, z. B. *böjle sokaγa ačyk sačyk čykmaktan utanmajormusun?* »Schämst du dich nicht, so unordentlich angezogen auf die Strasse zu gehen?«

salyk in *alyk salyk* »dumm, stupide« (fehlt in den Wörterbüchern), z. B. *alyk salyk nereje gidijorsun?* »Wohin gehst du so dumm? wo dämelst du hin?« *Alyk* »dumm« ist bekannt, davon auch *alyklanmak* »dumm werden«. *Salyk* würde der Bildung nach »geschleudert, losgelassen« heissen, das Lehǧe S. 484 kennt es nur als Name für ein Instrument zum Schleudern, einen Kolben oder eine Keule mit Kette daran صلاجق آلت — اوجی زنجیر لوبوت یا طوپوز.

saba in *kaba saba* und
taslak in *kaba taslak*.

Beide Hendiadyoin bedeuten ungefähr dasselbe, nämlich im Grunde soviel wie *kaba*. Samy S. 809 erklärt »grossier, grossièrement, sans goût, sans soin«. — *Saba* ist das von *sapmak* abgeleitete *sapa*, z. B. in *sapa düšdü* »er ist vom Wege abgekommen, auf einen Seitenweg gerathen«, und sein *b* anstatt *p* ist zu beurtheilen wie das *b* von *sabuk* in dem oben besprochenen

abuk sabuk. — *Taslak* heisst »kahl«, eigentlich »so aussehend wie die glatte Höhlung der طاس *tas* genannten Metallschale«. Die Zeitung Iqdām vom 24. October 1898 S. 1 Col. 3 erzählt, dass Graf Murawiew bei seinem Aufenthalt in Paris dort ein Programm für die Abrüstungsconferenz hätte zu Stande bringen wollen und fährt dann fort: بو مقصد حصول بولديمی؟ احتمال که قبا طاسلاق بر جدول ترتیب ایدلمشدر. فقط... »Ist dieser Zweck erreicht worden? Möglich, dass ein Programm in den gröbsten Zügen entworfen worden ist, aber ...«

Hierher mag schliesslich noch gestellt werden

sapan in *sačma sapan* »leeres Geschwätz, dummes Zeug«, denn das erste Glied *sačma* (eigentlich das »Ausgestreute«, speciell »Schiessschrot«) hat schon die Bedeutung »parole vaine, futile; bêtise«. *Sapan* »schleudernd« bedeutet im heutigen Osmanisch »die Schleuder«, von einem *sap-*, welches im Adherbajdschanischen als *sapmaχ* noch mit der Bedeutung »schleudern« besteht. — Man vergleiche übrigens auch noch *zaman* in dem Eingangs erwähnten *aman zaman*.

Überblicken wir alle Fälle, in denen die Bedeutung des einen Gliedes nicht mit der Gesammtbedeutung des Hendiadyoin harmonirt oder aber für die letztere nebensächlich oder überflüssig erscheint, so ergeben sich zwei Punkte von allgemeinerem Interesse:

1. Träger des Hauptbegriffes oder des Begriffes überhaupt ist, soweit etymologisch erkennbar, das erste Glied.

2. Die Bedeutungsdifferenz geht nirgends so weit, dass die Bedeutung eines der beiden Glieder in directem Gegensatze zu dem Gesammtbegriffe des Hendiadyoin stände, wie dies z. B. im Chinesischen zu beobachten ist[1].

Die einzige Abweichung von dem ersten Punkte dürfte der Fall *ajyl-bajyl-* (»zu sich kommen, nüchtern werden« — »ohnmächtig werden«) »sich sterblich verlieben« sein, z. B. *filan χanyma ajylyb bajyldym* »ich habe mich in die Dame N. N. sterblich verliebt«. Der Ausdruck fehlt in den Wörterbüchern, aber die Luɣat-i ɣarībe[2] S. 11 führt die entsprechenden Adjectiva *ajɣyn bajɣyn* mit der entsprechenden Bedeutung بوس بوتون مفتون »ganz und gar verliebt« an, während Herr Hassan Djelaleddin diese Verbindung

[1] Hr. Prof. C. Arendt macht mich in collegialischer Liebenswürdigkeit namentlich auf folgende drei Beispiele aufmerksam: 兄 *hsiúng*[1] »älterer Bruder« + 弟 *ti*[4] »jüngerer Bruder«, aber *hsiúng*[1]-*ti*[4] in der Umgangssprache nicht »älterer und jüngerer Bruder«, sondern nur »jüngerer Bruder« [*ti*[4] + *hsiung*[1] = »Bruder«]; — 好 *hʿāo*[3] »gut«, 歹 *tai*[3] »schlecht«; 好歹 *hʿāo*[3]-*tái*[3] zuweilen = »Gut und Böse«, z. B. 夫知好歹 *pu*[4]-*chĭ*[1] *hʿāo*-*tái* »Gut und Böse nicht unterscheiden können«, aber häufig nur = »ein Unglück« (»etwas Menschliches«), z. B. 我若有個好歹 *wo*[3] *yāo*[4] *yŏ*[3] *ko*[4] *hʿāo*-*tái* »wenn mir etwas Menschliches begegnet«; — 名 *ming*[2] der unserem »Vornamen« entsprechende Theil eines chinesischen Personennamens, 字 *tszĕ* der sogenannte »Titel« oder »ehrende Beiname«, aber 名字 *ming*-*tszĕ* [nicht = *ming* und *tszĕ*, sondern nur =] 名 *ming*[2].

[2] A. Fikrī, Luɣat-i-ɣarībe. Stambul 1307.

nur in der eigentlichen Bedeutung kennt, z. B. *ajyyn bajgyn bin zahmetle eve geldim* »ich kam halb ohnmächtig, d. h. ganz ermattet, mit vieler Müh' und Noth nach Hause«. — Das Natürliche wäre, dass das *bajylmak* »ohnmächtig werden« dem *ajylmak* »aus der Ohnmacht wieder zu sich kommen« voranginge. Die auffallende umgekehrte Wortfolge kann ich mir nur aus dem weiter unten genauer zu besprechenden allgemeinen Bestreben erklären, das vocalisch anlautende Wort dem consonantisch anlautenden vorauszuschicken. Dass *bajylmak* der eigentliche Träger der Bedeutung ist, geht auch daraus hervor, dass es alleinstehend in demselben Sinne gebraucht wird, während dies von *ajylmak* nicht gilt. Was übrigens die Adjectiva betrifft, so kommt zwar *bajyyn* in der heutigen Sprache selbständig vor, »ohnmächtig«; figürlich auch »erschöpft«, nicht aber *ajyyn*.

III. Silbenzahl, Lautverhältnisse und Wortfolge.

Silbenzahl.

Im Gebiete des Hendiadyoin kann man mit Rücksicht auf die Silbenzahl der beiden Glieder zwei grosse Gruppen erkennen: entweder sind beide Glieder von derselben Silbenzahl oder aber das erste Glied ist einsilbig und das zweite zweisilbig. Abgesehen von einigen wenigen unter »Wortfolge« zu behandelnden Verbalstämmen kommt es nie vor, dass das einsilbige Glied hinter dem mehrsilbigen stände, daher wohl *dere tepe* »Thal, Hügel«, aber *daɣ dere* »Berg, Thal«, nicht *dere daɣ*. In der ersten Gruppe haben die Stämme im Allgemeinen nicht mehr als zwei Silben. Beispiele, in denen das erste Glied zwei- und das zweite dreisilbig wäre, giebt es ausserordentlich wenige. Abgesehen von dem früher besprochenen, immerhin doch besonders zu beurtheilenden *filan festekiz* wäre *karma karyšyk* eine solche Ausnahme, aber daneben giebt es ja auch ein *karma karyš*, welches dem Streben nach Gleichsilbigkeit entspricht.

Antretende Flexionsendungen, Possessivsuffixe und Ableitungssilben ändern an der Wortfolge nichts, dagegen kann das Verhältniss der Silbenzahl 1 : 2 sich durch solche Anfügungen in 2 : 3 verwandeln, z. B. *daɣlar dereler* wie in dem von Dr. Büttner, WZKM Bd. 11 (1897) S. 356, mitgetheilten Volksliede:

sen bu jerden gideli ej saɣy zer
seni söjler bana daɣlar dereler
ɣajret-i-ahym ile bad iniler
seni söjler bana daɣlar dereler.

Genaueres unter »Grammatikalische Behandlung«. Der Märchenerzähler bei Kúnos fügt manchmal zur Steigerung oder Urgirung des Begriffes dem eigentlichen Ausdrucke noch ein Synonym hinzu, wobei Verbindungen entstehen, deren Silbenverhältnisse dem oben Gesagten zu widersprechen scheinen. So fügt er einmal einem *güllük* noch ein *gülistanlyk* und ein anderes Mal dem türkischen *temiz* seine persische Entsprechung *pak* hinzu. Aber diese Verbindungen sind individuell und gelegentlich, nicht aber stereotyp und allgemein, und fallen mithin auch nicht unter unser Thema.

Lautverhältnisse.

In weitaus den meisten Fällen besteht zwischen den beiden Gliedern, wie sie begrifflich zusammengehören, so auch eine lautliche Ähnlichkeit. Der höchste Grad der Ähnlichkeit liegt da vor, wo beide Glieder nur um einen einzigen Consonanten differiren. Diese Beispiele, bei denen also Gleichsilbigkeit herrschen muss, sind ungemein zahlreich. Es sind folgende Fälle zu unterscheiden:

1. Vollständige lautliche Übereinstimmung bis auf den consonantischen Anlaut. Die sich reimenden Glieder sind sämmtlich zweisilbig.

a. Beide Glieder beginnen consonantisch, z. B. *bayyr-čayyr-, jyrtyk pyrtyk, χyrty pyrty, kaba saba.*

b. Das erste Glied beginnt vocalisch, das zweite consonantisch: *aman zaman, ajry yajry* (gesondert — ander), z. B. *ajrymyz yajrymyz jok* »wir haben nichts Gesondertes, bei uns ist Alles gemeinsam«, *abuk sabuk, aratara-, ačyk sačyk, alyk salyk, ajyl-bajyl-, ajyyn bajyyn, ubur ǧubur.*

2. Vollständige lautliche Übereinstimmung bis auf den consonantischen Auslaut. Die Glieder sind einsilbig: *čör čöp, boj bos, soj sop.*

3. Vollständige lautliche Übereinstimmung bis auf den consonantischen Inlaut. Die Glieder sind zweisilbig: *čoluk čoǧuk.*

Es ist bemerkenswerth, dass die Vocale des einen Gliedes nirgends auf die des anderen gewirkt haben. Abgesehen von der Vocalverschiedenheit besteht ein ähnliches Verhältniss wie in den Fällen 1*b* bei *ala bula, ejri büjri, ezil-büzül-, eni konu, öjle böjle* »so so«, *ufak tefek*, und wie in den Fällen 1*a* bei *kač göč, karyš muruš, karyš buruš.*

Von anderen lautlichen Ähnlichkeiten zeigt sich am Wortanfange zunächst als geringster Grad der Übereinstimmung die nicht über den Anfangsconsonanten hinausreichende Assonanz, z. B. *kary koǧa* (Frau — Ehemann) »Ehepaar«, *čaly čyrpy* »Buschwerk, trockene Zweige, Reisig«, *φρύγανα* nach Alexandr. Lex. Col. 141, *kol kanat* (Arm — Flügel) »Glieder des Körpers«, *geǧe gündüz* »Tag und Nacht«, *belli bašly adam* »ein angesehener Mann«.

Sodann Übereinstimmung der Wortanfänge »Consonant + Vocal« oder »Consonant + Vocal + Consonant«, z. B. *boj bos, čör čöp, fylan fystyk, konu komšu, kab kaǧak, pyly pyrty, soj sop, sačma sapan, sarsarmala-* »in Windeln wickeln«[1], *top topuz* (Kugel — Keule) »kleiner, dicker Mensch«, *karma karyšyk, jalvar-jakar-.*

Dass derselbe Vocal den Wortanfang beider Glieder bildete, ist mir nicht bekannt, doch hat Kúnos' Märch. S. 1, *aǧ ačyk* »hungrig«.

Schliesslich sei darauf hingewiesen, dass die Glieder des Hendiadyoins in sehr zahlreichen Fällen gleichartige Bildungen von Stämmen mit gleicher Silbenzahl sind und dass hierbei die Endungen entweder gleich oder nur nach vocalharmonischen Principien verschieden sind. Eine Anzahl hierher

---

[1] *sarar sarmalar* Kúnos' Märch. S. 125, *sarup sarmalajub* S. 137.

gehöriger Fälle ist schon unter anderen Gesichtspunkten vorher, namentlich unter 1*a* und 1*b*, aufgeführt worden. Andere Beispiele sind: *aγla-syzla-* »weinen und wehklagen«, *alyš veriš*, *alym satym*, *adly sanly* »bekannt und geachtet«, *düšün-tašyn-*, *ičli dyšly* »von drinnen und draussen, intim«, *ipsiz sapsyz* »Taugenichts, Vagabund«, *girintili čykyntyly* »wo es hinein und wieder herausgeht, zickzackartig«.

Wortfolge[1].

Wie aus den bisher gegebenen Beispielen hervorgeht, ist das Osmanische (und so das Türkische überhaupt) in besonderem Grade geneigt, die Nebeneinanderstellung zweier in begrifflicher Beziehung stehender Wörter stereotyp festzuhalten. Es sind, wie schon früher bemerkt, zwei Gruppen zu erkennen: entweder verbinden sich zwei Synonyma oder aber zwei Einzelbezeichnungen, welche zusammen einen dritten, allgemeinen Begriff ausdrücken. Da der früher von uns nachgewiesene Grundsatz besteht, dass im Allgemeinen das erste Glied der Träger der Hauptbedeutung ist, so erscheint in den Fällen der ersten Gattung das zweite Glied mehr oder weniger bedeutungslos und kann meist einfach fehlen, ohne dem auszudrückenden Begriffe wesentlich zu schaden. In der zweiten Gattung sind beide Glieder für die Bedeutung gleich nothwendig, und hier hat die Untersuchung einzusetzen, um festzustellen, welches Streben überhaupt maassgebend ist für die Anordnung der Glieder.

Da zeigt es sich nun, dass das logische Princip von anderen Principien durchkreuzt wird.

Die Fälle, wo die Wortfolge schwankt, sind gering an Zahl; so sagt man zwar gewöhnlich *gelüb gitmek*, aber auch *gidüb gelmek* »verkehren«. Meistens jedoch ist die Wortfolge fest, also *okujub jazmak* »lesen und schreiben«, *jejüb ičmek* »essen und trinken«, *böjük küčük* »Gross und Klein«, und nicht umgekehrt. In diesen Fällen entspricht die Wortfolge der deutschen, aber *jer gök* »Erde und Himmel« gegen unser »Himmel und Erde« und *geğe gündüz* vergl. ليل و نهار »Nacht und Tag«[2] gegen unser »Tag und Nacht«.

Es zeigen sich zwei Principien, die von der Bedeutung unabhängig sind und dennoch die Wortfolge in überraschendem Grade beherrschen.

Das erste wurde bereits unter »Silbenzahl« hervorgehoben. Es stellt, abgesehen von einigen wenigen Verbalstämmen, wie *oku-jaz-* »lesen und

---

[1] Der erste und bisher einzige wissenschaftliche Versuch, betreffend die türkische, bez. osmanische Wortfolge, ist die höchst schätzenswerthe Arbeit von Dr. C. Lang, Die Wortfolge im Türkischen (d. h. »Osmanischen«) WZKM. Bd. 11 (1897) S. 25—50. In dieser Arbeit ist aber die Wortfolge in stereotypen Verbindungen nicht berücksichtigt.

[2] Aber persisch روز و شب »Tag und Nacht«. Die türkische Wortfolge ist jedoch nicht etwa auf arabischen Einfluss zu setzen, sondern uralt (vergl. köktürk. »*tünli künli*« »bei Nacht und bei Tage«, Radloff, a. a. O. S. 100).

schreiben«, *okša-sev-* »liebkosen«, *ara-sor-* »forschen«[1], ein durchaus ausnahmsloses Gesetz dar:

Jedes einsilbige Wort steht vor dem mehrsilbigen, d. h. in weitaus den meisten Fällen zweisilbigen.

Vergl. *daγ dere* »Berg und Thal« gegenüber *dere tepe*, s. unter »Silbenzahl«, *jol sokak*, *kab kaǧak*, *kol kanat* (Arm — Flügel) »Glieder des Körpers«, *uǧ buǧak*, *el avuǧ* (Hand — Faust), z. B. *el avuǧa syγmaz* »er lässt sich nicht bändigen«, *el penǧe durmak* »mit auf der Brust gekreuzten Händen dastehen in orientalischer Höflichkeitsbezeugung«, *söz sohbet* »Rede«, *göz kulak olmak* »ganz Auge und Ohr sein, sehr genau aufpassen«, *göks baγyr* (Brust — Leber, Busen) »Busen«, *güč bela ile* (كوچ Anstrengung, Schwierigkeit — arab. بلا Plage) »mit grösster Schwierigkeit«, *dal budak salmak* »Zweige treiben«[2].

Das zweite sehr deutlich zu Tage liegende Princip betrifft den Anlaut. Es kann gar keine Frage sein, dass das Streben besteht, das leichter sprechbare Wort vor dem schwerer sprechbaren zu nennen. Am deutlichsten tritt dies Princip da hervor, wo es sich um Wörter handelt, von denen das eine vocalisch, das andere consonantisch anlautet. Hier erscheint das vocalisch anlautende fast immer an erster Stelle[3]. Ausnahmen kenne ich nur zwei, in denen das erste Glied mit *j* beginnt: *je-ič-* s. oben! und *jokuš eniš* »Aufstieg und Abstieg«, vergl. *jokušly enišli sokaklar* »hügelige Strassen«.

Ich gebe nun zunächst eine möglichst umfassende Liste von Fällen, in denen thatsächlich das vocalisch anlautende Wort vor dem consonantisch anlautenden steht, ohne deshalb behaupten zu wollen, dass diese Wortfolge nicht in dem einen oder anderen Beispiele auch einen logischen Grund haben könnte. Ein solcher ist doch wohl bei *oku-jaz-* »lesen und schreiben« anzunehmen. Ein unzweideutiges Beispiel für das phonetische Princip ist dagegen das schon früher besprochene *ajyl-bajyl-*, welches sich in

---

[1] Vergl. Kúnos' März. S. 133: *kim öldürdü deje arar sorarken* und ebenda *okšar sever*. Ich erkläre mir die Sonderstellung der Verbalstämme daraus, dass ihre flectirten Formen in zahlreichen Fällen doch wieder gleiche Silbenzahl beider Glieder ergeben, wie *okur jazar*, *arar sorar*, *okšar sever* zeigen.

[2] So heisst es in der Iqdām-Übersetzung der letzten Ansprache unseres Kaisers an seine Märker ايشته بو دولت ميشه‌سى كوكلشمش دال بوداق صالمش »und diese Reichseiche ist fest gewurzelt und hat Zweige getrieben«. — Nicht hierher gehören *dal kavuk* »Schmarotzer«, *dal kylyǧ* »Krieger«, sowie *dal fes* und *dal taban*, welche das Lehǧe I S. 521 und 522 anführt, nebst *dal syrt*, welches Vámbéry, Etymolog. Wörterb. S. 164 Nr. 178, beibringt, denn in allen diesen Verbindungen ist *dal* Adjectiv = čaγataj. تال *tal*, welches nach Sülejman S. 102 vor Allem چپلاق • عارى »nackt« bedeutet, während die Auffassung Zenker's, nach der *dal* »lang« bedeuten soll, weder in der thatsächlichen Bedeutung der genannten Verbindungen noch in den verwandten Wörtern anderer Türksprachen eine Begründung findet.

[3] Dasselbe Princip zeigt schon die Sprache der alttürk. Runeninschriften, vergl. *äb bark*, *at kü*, *iš küč* (Radloff liest *äs küč*) bei Radloff, a. a. O. S. 99.

der Bedeutung nicht wesentlich von dem einfachen *bajyl-* unterscheidet und in welchem das Zusatzwort *ajyl-* vorangesetzt ist gegen das Grundprincip von der Bedeutungsträgerschaft des ersten Gliedes. Diese auffallende Abweichung in der Stellung der Glieder kann, wie gleichfalls früher gesagt ist, seinen Grund nur in dem in Rede stehenden phonetischen Principe haben.

abuk sabuk

abur ğubur oder *ubur ğubur*

ačyk sačyk

ad san, z. B. *ady sany var*

adly sanly

ayla-syzla-

ajyl-bajyl-

ajyyn bajyyn

aj jyl, z. B. *ajda jylda bir kerre eve gelerek* Kúnos, Märchen S. 241 Nr. 56 »er kam in Jahr und Tag nur einmal nach Hause und ...« — *ajda jilda bir* »rarement« Youssouf S. 1268 unter Yel. — *ajda jylda* »rarement« Samy S. 1206 unter يل [1]

aǧ susuz »hungrig und durstig«, z. B. Kúnos, Märchen S. 102. Hier halte ich die Wortfolge schon für logisch bedingt, vergl. *je-ič-* »essen und trinken«, *jem su vermek* »Futter und Wasser geben«

ajry yajry (getrennt — ander), z. B. *ajrymyz yajrymyz jok* »wir haben nichts gesondert, bei uns ist Alles gemeinsam«

ala bula, *allak pullak*, *allak bullak*, *ally pullu*

alym satym

alyš veriš

aman zaman

ana baba

ara-tara-

az čok »weniger oder mehr« gegen unser »mehr oder weniger«

ašayy jokary »auf und ab«, z. B. Kúnos, Märchen S. 127 *ašā jokary gezinerek*; vergl. *ašayyly jokaryly bir ev* »ein zweistöckiges Haus«

eji kötü »gut und schlecht, gut oder schlecht«, ebenso *ejilik kötülük*, z. B. *ejilijine kötülüjine bakma* »sieh nicht darauf, ob es gut oder schlecht ist«

ejri büjri

ejri doyru (krumm — gerade), metaphorisch z. B. *ejrije doyruje aylamajyñ* (Ismāʿīl Ḥaqqī, Qirāʿat I. S. 40) »weint nicht gleich darauf los!«

el penče durmak

eni konu

er geč (früh — spät) »früher oder später« wie im Deutschen

eski püski

ev bark. Meninski hat auch *evlenbarklan-* »sich verheirathen«

ič dyš »das Innere und das Äussere«, metaphorisch z. B. *ičі dyšy bir* »innen so beschaffen wie aussen«, metaphorisch »aufrichtig«, *ičli dyšly* »intim«

ičeri dyšary »hinein und hinaus«

iš güǧ (Arbeit — Anstrengung) »Arbeit«, *išim güǧüm jok* »ich habe keine Arbeit«, *išsiz güǧsüz* »arbeitslos«

ipsiz sapsyz

oku-jaz-

o bu »jener und dieser« gegen unser »dieser und jener«

orada burada »dort und hier« gegen unser »hier und dort«

orsa boǧa oder *orsa poǧa* Youssouf (ital. *orza* und *poggia*) [2], z. B. *orsa boǧa gitmek* »hin und her schwan-

[1] Vergl. die umgekehrte Wortfolge im Japanischen *toshi tsuki* »Jahr und Monat«.

[2] Vergl. Luigi Bonelli, Elementi Italiani nel Turco ed elementi Turchi nell' Italiano in L' Oriente I (1894) Nr. 3 S. 190 und 192; Gustav Meyer, Türk.

ken« (vom Schiff), bouliner tantôt d'un côté tantôt de l'autre Youssouf S. 909

öjle böjle »so, so« gegen das französische comme ci comme ça; vergl. das gleichbedeutende *šöjle böjle*

ört bas etmek

öte beri »jenseits und diesseits« gegen unser »hüben und drüben«, z. B. *öteje berije košmak* »nach hüben und drüben laufen«

uǧ buǧak

ufak tefek

üst baš (das Obere, d. h. die auf dem Leibe befindliche Kleidung — Kopf) »die Kleidung«; *üstü bašy temiz* »sauber gekleidet«; *üst baš kalmamyš* »abgerissen, zerlumpt«

Von den in dieser Liste aufgeführten Verbindungen fallen sechs zu gleicher Zeit unter das erste Princip.

Als eine gleichartige Verbindung wird noch empfunden:

asl fasl (arab. اصل — فصل) in *asly fasly jok* »das hat keinen Grund, an der Sache ist nichts«. Jedoch ist dies eine türkische Auflösung von اصل و فصل, wie das Persische ausweist[1].

Zu *alyš veriš*. Dass die Wortfolge von *alyš veriš*[2], welches, wie mir Herr Dāʿūd Nīsān bestätigt, als *ališ vēriš* auch adherbajdschanisch ist = čaγatajisch *aluγ saluγ*, in irgend welchem Zusammenhange mit der Wortfolge von اخذ و اعطا *aχḏ u iʿṭā* »Geben und Nehmen« stände, erscheint ausgeschlossen; denn erstens hat die Annahme, dass *alyš veriš* und seine Wortfolge auf turcosirender Übertragung des nur in der Schriftsprache gebräuchlichen *aχḏ u iʿṭā* beruhe, an sich keine Wahrscheinlichkeit, und die Voranstellung von *aχḏ* vor *iʿṭā* hat einen besonderen Grund, über den in dem Anhange zu dieser Arbeit gehandelt wird. Zweitens kann *aχḏ u iʿṭā* aber auch keine von den Stilisten erkünstelte Übersetzung von *alyš veriš* sein, denn dieses اخذ و اعطا ist nicht nur in der osmanischen, sondern auch in der persischen Schriftsprache üblich. Die Wortfolge *alyš veriš* beruht aber ferner auch nicht auf Anlehnung an das populäre persische oder das arabische Hendiadyoin für »Handel«, denn in den beiden Sprachen geht das Geben oder Verkaufen bedeutende Wort vorauf: pers. داد و ستد *dād u städ* »Geben und Nehmen«, arab. بيع و شرا *bejʿ wa širā* »Verkaufen und Kaufen«[3].

Studien I. Die griechischen und romanischen Bestandtheile im Wortschatze des Osmanisch-Türkischen in Sitzungsber. der Kaiserl. Akad. der Wissensch. zu Wien 1893 unter »Seewesen«. Nach G. Ferrari bedeutet *orza*: lof, bouline; bâbord und *poggia*: page, corde d'un des bouts de l'antenne. — Da hier beide Glieder italiänisch sind, so bleibt freilich die Möglichkeit, dass das ganze Hendiadyoin aus der italiänischen Schiffersprache herübergenommen und mithin aus unserer Liste zu streichen wäre. Leider lassen die italiänischen Wörterbücher im Stich.

[1] Ein arabisches *aṣl wa faṣl* giebt es meines Wissens nicht. Die Verbindung, persisch *äsl u fäsl* gesprochen, muss also auf persischem Boden entstanden sein.

[2] Radloff, Wörterb. I Col. 382, führt es als osmanisch und *alyš väriš* als krimäisch an.

[3] Dieselbe Wortfolge begegnet auch in anderen asiatischen Sprachen, so in der östlichsten, der japanischen, *uri kai* »Verkauf — Kauf«.

[*Alyš veriš* ist auch in das Griechische übergegangen als τὸ ἀλισβερίσι = ἀγορά, vergl. das Sprichwort *dost ile je ič alyš veriš etme* »mit Freunden iss und trink, aber mache keine Geschäfte mit ihnen« = griechisch μὲ τὸ φίλοσου φάγε πιὲ καὶ ἀλισβερίσι μὴν κάνῃς, trapezuntisch μὲ τὸμ φίλοσσ φὰ καὶ πία καὶ ἀγορὰν μὴν ἐφτᾶς[1].]

Zu *ana baba*. Dass die Wortfolge *ana baba* »Mutter, Vater« = »Eltern« einen logischen Grund hätte, d. h. dass es ursprünglich türkisches oder speciell osmanisches Gefühl wäre, aus besonderer Zärtlichkeit oder Hochachtung den Namen der Mutter vor dem des Vaters zu nennen, ist aus zwei Gründen nicht anzunehmen. Denn erstens nennen die Osmanen, wenn sie den Begriff »Eltern« mit entlehnten Wörtern wiedergeben, stets den Vater an erster Stelle; so heisst es im höheren Stile stets *peder ve vālide*, und so erklärt z. B. Ismāʿīl Ḥaqqī das arabische ابوين durch پدر و والده ايكيسى بردن ديمكدر »das bedeutet Vater und Mutter, alle Beide zusammen«[2]; derselbe braucht jedoch selbst bei türkischen Benennungen unter veränderten Umständen ebenfalls diese Wortfolge: افندى بابام خانم ننه‌مده ممنون اوله‌جقلر »auch mein Herr Vater und meine Frau Mutter werden sich freuen«[3]. Zweitens steht aber auch in denjenigen Mundarten, welche *ata* anstatt *baba* gebrauchen, dieses *ata* vor *ana*. Radloff führt die Verbindung *ata ana* als adherbajdschanisch an[4]; sie ist indessen auch čaγatajisch, wie z. B. folgende Verse bei Scheich Sülejmān Efendi[5] beweisen:

آتا آناك اولسا اولسون
قدر دانينك اولماسون

»Magst du Vater und Mutter haben,
Wenn du nur Keinen hast, der deinen Werth erkennt.«

---

[1] Vergl. meinen Aufsatz »Vulgärgriechisches« in Bezzenberger's Beiträgen zur Kunde der indogermanischen Sprachen XIV S. 48 und 49.

[2] Ismāʿīl Ḥaqqī Qirāʿaty. 1. Theil. Saloniki 1315. S. 98.

[3] Ebenda S. 16.

[4] W. Radloff, Wörterb. I. Col. 449. Dieselbe Wortfolge wird mir durch Herrn Dāʿūd Nīsān aus Urmia bestätigt, der hinzufügt, dass bei den Adherbajdschanern die Eltern auch *dädä nänä*, also wiederum »Vater, Mutter«, genannt würden. Und was noch wichtiger ist, derselbe Gewährsmann giebt ferner an, dass in Urmia auch noch geradezu *baba ana* (also mit Voranstellung von *baba*!) gesagt würde, dass dieser Ausdruck aber feiner sei und als osmanischer Eindringling empfunden würde. Es liegen daher zwei Möglichkeiten vor: entweder ist das osman. *baba* einfach an die Stelle des adherb. *ata* getreten, etwa wie man bei uns gelegentlich »mein Papa (statt »Vater«) und meine Mutter« hört, oder aber das ganze Hendiadyoin *baba ana* ist aus anatolischen Mundarten, von denen wir ja bisher so herzlich wenig wissen, herüber gekommen. Jedoch möchte ich eher an die erste Möglichkeit glauben. Jedenfalls wäre zu forschen, ob sich ausser im Adherb. noch sonstwo ein *baba ana* findet.

[5] Šejχ Sülejmān Efendi-i-Buχārī, Luγat-i-čaγātāj ve türkī-i-ʿosmānī. Konstantinopel 1298. S. 3.

Dieselbe Verbindung begegnet zweimal in der Stelle: آتاکی آناکی آغرلاغل حرمت قلغل کم چلب رضاسی ایچنده در آتا آنا خشم چلب خشمدر, d. i. in Fleischer's Übersetzung: patrem matremque honora et reverere, id enim gratiam Dei meret; ira vero patris matrisque ira Dei est[1]. — Hiernach bleibt meines Erachtens kein Zweifel, dass die Voranstellung von *ana* in der osmanischen Verbindung *ana baba* nur den oben angegebenen phonetischen Grund haben kann[2].

Noch sei erwähnt, dass bei Kúnos S. 71 Nr. 16 auch die Wortfolge *babasynyn anasynyn* und S. 117 Nr. 25 *babasyna anasyna* begegnet; aber an beiden Stellen zeigt der Zusammenhang, dass der Vater mit Absicht zuerst genannt ist, dass es sich also nicht mehr um ein Hendiadyoin handelt[3].

Wenn *ana baba* auf den ersten Blick die Annahme erzeugen kann, als liessen die Osmanen dem weiblichen Geschlechte in der Wortfolge den Vortritt, so scheint diese Annahme eine Stütze zu finden in dem »Ehepaar« bedeutenden Hendiadyoin *kary koǧa* »Frau — Ehemann«. Aber den wahren Grund dieser Wortfolge erkennt man sofort, wenn man sie umzukehren versucht. Man erhält dann *koǧa kary*, welches osmanisch »alte Frau« bedeutet.

Im Adherbajdschanischen bedeutet *gari* »alte Frau« oder »alt in Bezug auf die Frau« und *goǧa* »alter Mann« oder »alt in Bezug auf den Mann«. Das Hendiadyoin für »altes Ehepaar« lautet hier *goǧa gari*, also mit Voranstellung der Bezeichnung für den Mann. Der Osmane missversteht diese Verbindung natürlich vollständig. Die gleiche Anordnung ist befolgt in *är auvrat* oder vulgär *är arvat* (Mann — Frau) »Ehepaar«.

Man vergleiche übrigens noch die osmanische Wortfolge *erkek diši* (männlich — weiblich) »Männer und Frauen«.

Die Neigung, vocalisch Beginnendes vor consonantisch Beginnendem zu sagen, und ein gewisses Vergnügen über diese Anordnung geht auch aus folgenden Formeln hervor, die öfter in den Märchen vorkommen: *inmi sin? ǧin-mi sin?* »Bist du ein In[4] oder bist du ein Dschin (Genus)?« Und darauf

---

[1] Catalogus libror. mns. qui in bibl. Senatoria civ. Lipsiensis asservantur S. 427 nach Z. S. 363 unter چلب. — Beiläufig darf ich hier ad چلب wohl darauf hinweisen, dass dieses Wort, welches in der Bedeutung »Gott« bekanntlich auch dem Čaγatajischen nicht fremd ist, bei den Jürüken Kleinasiens die einzige Benennung für »Gott« bildet, gesprochen *čalap*.

[2] Die Wortfolge »Vater — Mutter« besteht auch im Kalmückischen, Ostmongolischen und Chinesischen. Zum Kalmückischen vergl. B. Jülg, Märchen des Siddhi-Kür. Leipzig 1866. Glossar S. 145. Chinesisch: *fu*[4] *mu*[3].

[3] Soeben lese ich im Iqdām vom 9. März 1899 S. 1 Col. 6 die maccaronische Verbindung *vālide ve baba*. Die betreffende Stelle, die sich auf Gründung von Waisenhäusern bezieht, lautet: والده و بابالرندن یتیم قالوبده کچنملرینه مدار اولهجق بر شی قالمیان کیمسهسز چوجقلر. Dies *vālide ve baba* ist ein von *ana baba* ausgegangener, aber nicht durchgeführter Versuch einer Stilsteigerung.

[4] Das Osmanische besitzt nur ein Wort *in*, welches »Höhle der wilden Thiere« bedeutet, also hier nicht passt. Nun giebt es eine Beschwörungsformel gegen die

die Antwort: *ne in im ne ǧin im, adam oγlu-ym* »ich bin kein In und ich bin auch kein Dschin, ich bin ein Menschenkind«. Ähnlich *aslan-my dyr? kaplan-my dyr?* (Kúnos, Märchen S. 3) »Ist es ein Löwe oder ist es ein Panther?« Ähnlich auch das groteske *evet efendim, sepet efendim* (Kúnos, Märchen S. 121), etwa »Jawohl, mein Herr, ja Kohl, mein Herr« [1].

Das Streben, im Hendiadyoin das leichter Sprechbare dem schwerer Sprechbaren voranzuschicken, zeigt sich auch da, wo beide Glieder consonantisch anlauten. Deshalb entsprechen in der Regel Dauerlauten der ersten Glieder Momentanlaute der zweiten Glieder; so haben wir im Anlaut des ersten Gliedes die Dauerlaute *j*, *χ*, *š* gegenüber den Momentanlauten *k*, *p* und *b* zu Anfang des zweiten Gliedes, *jaz kyš*, *jyrtyk pyrtyk*, *χyrty pyrty*, *šu bu*, *šöjle böjle*. Dasselbe Verhältniss zwischen Dauer- und Momentanlauten zeigt sich bei gleichem Anlaut auch im Innern der Glieder, z. B. *čaly čyrpy, pyly pyrty, jalvar-jakar-*, und bei Einsilbern am Ende der Glieder, z. B. *soj sop*, *boj bos*, *čör čöp*. Dasselbe Princip lässt sich auch erkennen, wo beide Glieder vocalisch anlauten z. B.: *ön ard* »das Vorn und das Hinten«, *irili ufakly*. — In *dere tepe* sind *d* und *r* leichter sprechbar als *t* und *p*, in *böjük küčük* gilt dasselbe für *b* und *j* gegenüber *k* und *č* (*t* + *š*), in *baγyr-čaγyr-* für *b* gegenüber *č* (*t* + *š*). — In *konu konšu* (*komšu*) ist das zweite Glied consonantlich mehr belastet als das erste und schwerer sprechbar. — Bei gleichsilbigen, consonantisch anlautenden Gliedern, von denen das eine consonantisch und das andere vocalisch auslautet, steht das consonantisch auslautende zuletzt: *köše buǧak*, *karma karyš*, *dorma dolaš*. — In *karyš muruš* liegt Übertragung vor, vergl. S. 110. — Bei gleichartigem Consonantismus steht das guttural vocalisirte vor dem palatal vocalisirten, daher *pat küt*, *patyrdy kütürdi*, *paldyr küldür*. Ähnlich ist *čanak čömlek* zu beurtheilen, auch wohl *kač göč* und *konar göčer* und schliesslich auch *alt üst*.

Zum Schluss sei darauf hingewiesen, dass die Wortfolge unter allen Umständen dieselbe bleibt, mögen nun Flexionsendungen, Possessivsuffixe oder Ableitungssilben an die einzelnen Glieder treten, worüber unter »Grammatikalische Behandlung« nachzusehen ist, oder mögen die Glieder durch ganze Wörter getrennt sein. Vergl. zu *šu bu*: *šte šu*, *šte bu*, Kúnos, Märchen S. 92 — zu *šura bura*: *šurasy senin burasy benim* S. 10 — zu *o bu*: *o jana bu jana bakyp* S. 70 — zu *az čok*: *az ujur čok ujur* S. 82 — zu *šöjle böjle*: *šöjle oldu*, *böjle gitti* S. 91 — zu *öte beri*: *öteje košar*, *berije košar* S. 150.

Dschins: *inne vel ǧinne ve la eǧinne*, die offenbar eine Corrumpirung arabischer Wörter ist. Der Anfang ist zweifelsohne das arabische الانس و الجنّ, welches als Nominativ zweimal im Koran vorkommt Sure 17, 90 und 72, 5: »die Menschen und die Genien«, also ist unser *in* eigentlich = arab. *ins* »Mensch«, jedoch hat der Erfinder der Märchenformel sich offenbar etwas Anderes darunter gedacht, wie die oben mitgetheilte Antwort zeigt.

[1] *Sepet* bedeutet »Korb«.

IV. Grammatikalische Behandlung.

In Bezug auf die grammatikalische Behandlung des Hendiadyoin ist höchst beachtenswerth, dass beide Glieder in der Regel einzeln behandelt werden. Die Flexionsendungen und Possessivsuffixe, sowie die Ableitungssilben treten an jedes Glied einzeln[1]. »Seine Eltern« heisst also nicht etwa *ana babasy*, sondern *anasy babasy*, und »den Eltern« nicht etwa *ana babaja*, sondern *anaja babaja*. So hat z. B. zu *ev bark* der Thesaurus Meninski's (Ausgabe von 1780) I S. 522: *bunda evüm barkum vardür* »hic uxoratus sedem fixi«, und denselben Satz bringt auch Youssouf S. 76 mit der Vocalisation *bunda evim barkym vardyr* und mit der Bedeutung »je suis ici de famille«. Vergl. köktürkisch *äbin barkyn* Kb. 1, 7[2]. So hat Kúnos S. 114 *išini güǧünü gör* »Besorge deine Arbeit!«, S. 131 *eve barka gelmedi* »er kam nicht nach Hause«, S. 3 *öteji beriji dolašarak* »indem er hier und dort herumging«. Vergl. die Verwünschung *sojuna sopuna laʿnet olsun!* »Deine Rasse sei verflucht!« und den Wunsch *bojuna bosuna kurban olajym* »lass mich mich opfern für deine Gestalt, d. h. für dich« (Sinn: dir bin ich auf Tod und Leben ergeben). Ebenso *išim güǧüm jok* »ich habe keine Arbeit«, *pyljyy pyrtyjy toplady* oder *kaldyrdy* »er packte seine Sachen, er schnürte sein Bündel«. Für antretende Ableitungssilben vergl. *bojlu boslu* »schön gewachsen, schlank«, *adly sanly* »geachtet«, *ipsiz sapsyz* S. 114, *ašaɣyly jokaryly* S. 121, *išsiz güǧsüz* »arbeitslos«.

Sind sowohl Possessivsuffixe wie Casusendungen vorhanden, so pflegt die Casusendung bei dem ersten Gliede unterdrückt zu werden, z. B. *sojum sopumda böjle fena adam bulunmamyšdy* S. 114, *bojun bosunu sevsinler!* »Möge man deine Rasse, Familie lieben!«, *bojun bosundan utan!* »Schäme dich deiner Gestalt, d. h. deiner selbst, der du so schön gewachsen bist!«

Nur in seltenen Fällen kann das Possessivsuffix am ersten Gliede unterdrückt werden, z. B. *čoluk čoǧuɣum* »meine Familie« neben *čoluɣum čoǧuɣum*, *üst bašym* »meine Kleidung« neben *üstüm bašym*.

Anhang, betreffend das Hendiadyoin mit و.

Das Osmanische kennt auch noch das Hendiadyoin mit و »und«. Wie aber die Copula der osmanischen Volkssprache überhaupt fehlt, was ich Westasiat. Stud. 1898 S. 22 gezeigt habe, so fehlt ihr auch, abgesehen von zwei unten zu besprechenden Fällen, dieses Hendiadyoin, welches eine aus dem Persischen eingedrungene Schulpflanze ist. Das و in dieser Verbindung ist eben das persische *u* (altpers. *utā*; avest. *uta*, wie im Sanskrit; pehlev.

---

[1] Sehr zu Unrecht behauptet Radloff, Altt. Inschr. Neue Folge. S. 100 also, dass diese Erscheinung, soviel sie die Affixe betrifft, ausschliesslich dem Alttürkischen eigne »abweichend von dem Gebrauche der übrigen Türksprachen«.

[2] Andere köktürk. Beispiele sind *järiñärü subyñaru*, *äčümiz apamyz*, *jabɣuɣ šaduɣ*, *bäɣläri buduny*, *ati küsi* bei Radloff, a. a. O. Statt *äsiɣ küčiɣ* lese ich *išiɣ küčiɣ*, s. »Index«.

u; pazend *u*) und nicht das arabische Wort (türkische Aussprache *ve*), worüber ich a. a. O. S. 47 gesprochen habe[1]. Die ursprüngliche Aussprache *u* kann im Türkischen unter phonetischen Bedingungen zu *ü*, in schlechter Aussprache auch zu *y*, *i* werden, und solche Variationen zeigt schon das Kudatku-Bilik, vergl. a. a. O.

Interessant ist, dass die Grammatiker, persischen Grammatikern folgend, in dem Falle, wo das erste Glied des Hendiadyoin vocalisch auslautet, die Aussprache *vu* bez. *vü* fordern. Alex. Konstantinidis[2] umschreibt daher اهالی و سکنه *ἀχαλί* — *βȣ̈* — *σεκενέ* — تسویه و تنظیم *τεσβιγέ* — *βȣ̈* — *τανζίμ* — رجا و نیاز *ῥεδζά* — *βου* — *νιγιάζ*. Ich kann jedoch aus meiner Praxis bezeugen, dass die Aussprache der meisten Osmanen das geforderte *v* nicht hören lässt, also *ehāli-ü sekene, reǧā-u nijāz*. Das و wird übrigens immer so gesprochen, dass es sich unmittelbar an das erste Glied anschliesst und nach der Art eines enklitischen Einsilbers mit ihm verwächst, so dass bei langsamem, mit kleinen Pausen unterbrochenem Sprechen die Pause hinter و fällt[3], also صرف و استهلاك »Consum« *ṣarf-u istihlāk*; ثروت و سامان »Reichthum« *ſervet-ü sāmān*; مرور و عبور »Verkehr« *mürūr-u ʿubūr*.

Der höhere Stil des Osmanischen liebt solche Verbindungen mit و in ganz auffallender, uns fast überschwänglich erscheinender Weise. Es ist daher leicht einzusehen, dass von den im heutigen Osmanisch gebräuchlichen Beispielen nur eine gewisse Anzahl direct aus dem Persischen übernommen ist, während die übrigen nach den persischen Mustern auf osmanischem Boden entstanden sind. Andererseits ist zu constatiren, dass bei Weitem nicht alle persischen Verbindungen auch im Osmanischen gebräuchlich sind.

Ich habe einige Hundert Beispiele des persisch-türkischen Hendiadyoin gesammelt und behalte mir die Mittheilung und Besprechung derselben für eine andere Gelegenheit vor[4]. Hier nur einige Bemerkungen, die mit früher Gesagtem in Verbindung stehen.

---

[1] Die Herkunft von *u* aus *uta* kann, denke ich, dadurch nicht zweifelhaft werden, dass im Šāhnāme einmal ein langes *ū* vorkommt. Vergl. P. Horn, Grundriss der neupersischen Etymologie. Strassburg 1893. S. 240.

[2] Εγκόλπιον τῆς ὀθωμανικῆς γλώσσης. Konstant. 1875. S. 134 f.

[3] Vergl. Alex. Konstantinidis: Μέθοδος πρὸς ἐκμάθησιν τῆς ὀθωμανικῆς γλώσσης. Konstant. Paris 1873. S. 269: Ὅταν ὁ σύνδεσμος و χρησιμεύῃ εἰς ὑψηλὸν ὕφος (!) πρὸς σύνδεσιν δύο ὀνομάτων ἢ δύο ἐπιθέτων διασαφητικῶν ἢ ἐπεξηγηματικῶν τοῦ ἑνὸς τοῦ ἑτέρου τότε γίνεται, οὕτως εἰπεῖν, φωνῆεν δεικτικὸν καὶ ἑνοῦται μετὰ τῆς προηγουμένης λέξεως, ἧς τὸ τελευταῖον γράμμα λαμβάνει τότε ἓν *ötürü* π. χ. دولت و اقبال δεβλέτ — ȣ̈ ἰκπάλ = εὐδαιμονία καὶ εὐημερία, قوی و تندرست καβίγι ȣ̈ τενδȣ̈ρȣ̈στ = ἰσχυρὸς καὶ εὔρωστος. Dieselbe Regel giebt für das Persische Mīrzā Moh. Ibrāhīm's Grammatik in Fleischer's bekannter Bearbeitung S. 91.

[4] Hoffentlich sind die Leser darin mit mir einig, dass die Veröffentlichung einer möglichst vollständigen Liste solcher Beispiele für die Lexikographie von entschiedenem Nutzen sein muss, denn bisher fehlen diese Beispiele in unseren Wörter-

Zunächst giebt das S. 122 erwähnte اخذ و اعطا zu der Feststellung eines Princips Anlass, das merkwürdigerweise auch für das türkische Hendiadyoin gilt. Stets geht auch in dem persisch-türkischen Hendiadyoin das einsilbige Glied dem mehrsilbigen vorauf. Das lässt sich durch hundert Beispiele belegen, von denen hier einige der gebräuchlichsten folgen:

اخذ و استیفا *aχḏ-u istīfā* »gezahlt erhalten«

اخذ و استدانه *aχḏ-u istidāne* »geliehen erhalten«

بداء و مباشرت *bedᶜ-ü mübāšeret* »anfangen«

نصب و تعیین *naṣb-u taʿjīn* »anstellen (in Bezug auf ein Amt)«

صلح و صلاح *sulḥ-u ṣalāḥ* »Friede«

ضبط و مصادره *ṣabṭ-u muṣādere* »confisciren«

ضبط و تصرّف *ṣabṭ-u teṣarrüf* »in Besitz haben«

آخذ و کرفت *aχḏ-u girift* »ergreifen«

اخذ و توقیف *aχḏ-u tevqīf* »arretiren«

محف و تلف *maḥv-u telef* »umbringen, vernichten«

قحط و غلا *qaḥṭ-u γalā* »Hungersnoth«

ردّ و اعاده *redd-ü iʿāde* »zurückerstatten«

علم و معرفت *ʿilm-ü maʿrifet* »wissenschaftliche Bildung«

علم و خبر *ʿilm-ü χaber* »Bescheinigung«

کشت و کذار *ǵešt-ü ǵüḏār* »herumgehen«

عرض و ناموس *ʿirṣ-u nāmūs* »Ehre«

بیع و فروخت *bejʿ-ü fürūχt* »Verkauf«

صید و شکار *ṣajd-u šikār* »Jagd, jagen«

شکر و محمدت *šükr-ü maḥmedet* »Dank und Lob« gegen unser »Lob und Dank«

عرض و بیان *ʿarṣ-u bejān* »(mit Worten) unterbreiten, erklären«

---

büchern fast ganz, trotzdem die Kenntniss derselben vom praktischen Standpunkte aus ungemein wichtig ist. Niemand kann einen einigermaassen gebildeten Stil schreiben, der sich nicht eine reichliche Anzahl dieser Hendiadyoin, die wie Vocabeln eingeprägt sein wollen, zu eigen gemacht hat. Aber auch für das genaue Verständniss osmanischer Texte ist diese Kenntniss unerlässlich, denn sehr oft erhellt aus den Einzelbedeutungen der beiden Glieder noch nicht so ohne Weiteres die Gesammtbedeutung der Verbindung.

صدق و استقامت *ṣydq-u istiqāmet* »Rechtschaffenheit, Aufrichtigkeit«

حرب و وغا *ḥarb-u veγā* »Kampf«

صلح و صلاح *ṣulḥ-u ṣalāḥ* »Friede«

عرض و تبليغ *ʿarṣ-u teblīγ* »aussprechen, darbringen (z. B. Dank, Grüsse und dergl.)«

طرد و تبعيد *ṭard-u tebʿīd* »verbannen«

مدح و ثنا *medḥ-ü ṡenā* »loben«

جهد و غيرت *ǧehd-ü γajret* »streben«

طور و حركت *ṭaor-u ḥareket* »Benehmen«

آب و هوا *āb-u havā* »Klima«

آه و انين *āh-u enīn* »seufzen und klagen«

بی حدّ و حساب *bī ḥadd-u ḥisāb* »grenzenlos, zahllos«

قول و قرار *qavl-u qarār* »beschliessen«

Nach diesen Beispielen kann, denke ich, kein Zweifel mehr bestehen, dass die Voranstellung des اخذ in اخذ و اعطا »geben« gegenüber persischem داد و ستد[1] nur in dem Verhältniss der Silbenzahl der Glieder und nicht in einem logischen Princip seinen Grund haben kann.

Die Ähnlichkeiten, die sich in lautlicher Beziehung zwischen dem persisch-osmanischen und dem türkisch-osmanischen Hendiadyoin hier und da finden, sind mehr zufällig.

In Bezug auf grammatikalische Behandlung unterscheiden sich diese persisch-osmanischen Verbindungen lebhaft von den türkischen. Sie werden stets wie ein Ganzes aufgefasst, und es ist ganz unmöglich, dass an beide Glieder zugleich Flexionsendungen, Possessivsuffixe oder Ableitungssilben treten könnten.

Während sonst die beiden Glieder nur arabisch oder persisch sind, so giebt es doch auch eine vom Standpunkte des Purismus aus verwerfliche persisch-türkische Verbindung.

جان و كوكل (pers. *ǧān* »Seele« + türk. *gönül* »Herz«), z. B. *ǧān-u gönülden* »von ganzem Herzen«. Diese Verbindung ist auch in der Volkssprache gäng und gäbe und lautet hier *ǧan-i gönülden* (so überall in Kúnos' Märchen, z. B. S. 115, 117, 118 geschrieben) oder *ǧan-y gönülden* (so bei Guy Bey de Lusignan, Dict. français-turc, Paris 1885, S. 72 unter cœur). Im gewählteren Stile schreibt man جان و دلدن = pers. از دل وجان.

[1] Im Osmanischen *dād u sitād* داد و ستاد »Handel« und nach Samy auch »commerce honteux«.

Auch اصل و فصل ist allgemein geworden in der Verbindung اصل و فصلی یوق *aṣl-u faṣly jok*, welche populär aufgefasst wird als *aṣly faṣly jok*, als wäre zu schreiben اصلی فصلی یوق (vergl. darüber S. 122).

Statt der Verbindung حدّ و حساب erscheint häufig die asyndetische Auflösung derselben, z. B. *ḥaddy, ḥisāby jok* mit einer Sprechpause hinter *ḥaddy*, und stets in dieser Wortfolge.

V. Zusatz.

Von den mitgetheilten Hendiadyoin finden sich viele auch in anderen Türksprachen[2], ja einige selbst im Mongolischen.

Eine Anzahl čayatajischer Fälle stellt Šejχ Sülejmān Efendi S. 316 zusammen. Hier fällt auf, dass bei einigen die Verbindung mittels و hergestellt ist, z. B. آمان و زمان = *aman zaman*, vergl. auch آپاق و چپاق, trotzdem im Texte S. 3 اپاق چپاق (Bedeutung: Versöhnung, Frieden schliessen) ohne و aufgeführt steht.

Es sei dazu bemerkt, dass و, d. h. sowohl *ve* wie auch *u i*, in den Mundarten des čayatajischen Gebietes populärer ist als im Osmanischen. Dennoch verbinden auch halbgebildete Osmanen zuweilen die Glieder eines rein türkischen Hendiadyoin mit و.

Das adherbajdschanische Hendiadyoin entspricht im Allgemeinen dem Osmanischen, z. B. *adi sani var, aman zaman, ala bula, az čoχ, ališ vēriš, ajda īlda bir vaχt, čor čöp, bojik kičik, äjri bujiri, geǧä günnüz, gušä buǧaχ, garma garišiχ, gol ganad, gab gaǧaχ*; es gestaltet sich aber anders oder fehlt, wo das Adherbajdschanische die in dem osmanischen Hendiadyoin vorkommenden Wörter nicht kennt, vergl. *ata ana* S. 123, *dädä nänä* S. 123 Anm. 3, *goǧa gari* S. 124, *är arvat* S. 124.

Von besonderen Fällen seien noch angeführt *arvat ušaχ* »Frauen und Kinder«, *arvat kiši* »Frauen und andere Personen«, *oγlan ušaχ* »Kinder« (Knaben und Mädchen), *bojun buχaχ* »Hals und Unterkinn, die vordere Halspartie«.

Besonders bemerkenswerth ist es, dass *bu o* in umgekehrter Reihenfolge erscheint, dass hier also das logische Princip, welches von dem räumlich näher Liegenden ausgeht, gewahrt geblieben ist, z. B. *burda orda* gegenüber osman. *orada burada, bēla ēla* gegenüber osman. *öjle böjle* (*šu* und *šöjle* fehlen). Ähnlich *juχari ašaγi* gegenüber osman. *ašaγy jokary* (vergl. auch das S. 123 Anm. über *baba ana* Gesagte).

---

[2] Schon köktürk. *äb bark* = *ev bark* und *iš küč* = *iš güč*, s. »Index«.

Index

zu dem türkisch-osmanischen Hendiadyoin[1].

abymak (آبیمق vergl. S. 112)

abyk (آبیق vom Vorhergehenden) »flüchtig« S. 112

abuk sabuk (آبوق von *aby-* + صابوق von *sap-*), z. B. *söjlemek* »zusammenhanglos sprechen« wie die Wahnsinnigen und Delirirenden S. 112. 118. 120

abur ǧubur s. *ubur ǧubur*

ačyk sačyk (آچیق »offen« + صاچیق von *sač-* »ausstreuen«) »bloss, mit offenstehenden Kleidern, halbnackt, ungenügend und unordentlich angezogen« S. 115. 118. 120

ad san (آد »Name« + صان »Achtung«, die man geniesst), z. B. *ady sany var* »er ist ein bekannter und geachteter Mann«[2] S. 120

adly sanly (آدلی von *ad* »Name« + صانلی von *san* »Achtung«) »bekannt und geachtet« S. 118

aγla-syzla- (آغلامق »weinen« + صیزلامق »wehklagen, bitter klagen«) »weinen und klagen« S. 118. 120

aǧ ačyk (آج »hungrig« + آچیق[3] »offen«) »hungrig« S. 118

aǧ susuz (آج »hungrig« + صوسز »ohne Wasser, durstig«) »hungrig und durstig« S. 121

ajyl-bajyl- (آیلمق »aus der Ohnmacht zu sich kommen« + بایلمق »ohnmächtig werden«) c. dat. »sich sterblich verlieben in ....« S. 116. 118. 120

ajγyn bajγyn (آیغین + بایغین, Adjective aus den vorstehenden Stämmen) »sterblich verliebt« S. 116. 118. 120

aj jyl (آی »Monat« + ییل »Jahr«) »Monat und Jahr«, d. h. eine sehr lange Zeit; vergl. unser »Jahr und Tag«, z. B. *ajda jylda bir kerre* »in Jahr und Tag einmal« S. 120

ajry γajry (آیری »gesondert« + arab. غیری »ander«) »Unterschied, Sonderung«, z. B. *ajrymyz γajrymyz jok* »wir haben nichts gesondert, bei uns ist Alles gemeinsam« S. 118. 121

ala bula (آلا »scheckig, bunt« + بولا) »kunterbunt, schreiend bunt«, dazu in ähnlicher Bedeutung

alaǧa bulaǧa (آلاجه + بولاجه),

allak pullak oder *bullak* (آللاق + پوللاق oder بوللاق) und

ally pullu (آللی + پوللی). Über alle 4 Formen vergl. S. 111. 118. 121

alt üst (آلت »das Untere« + *üst* »das Obere«), z. B. *alt üst etmek* »umkehren, in Verwirrung bringen«, *čoǧuklar, odajy alt üst etmejiñ!* »Kinder, kramt nicht das Zimmer um!« *altyny üstüne čevirmek* »ein Kleidungsstück kehren oder wenden« S. 125

alyk salyk (آلیق »dumm« + صالیق) »dumm« S. 115. 118

alym satym (آلیم von *almak* »nehmen, kaufen« + صاتیم »Verkauf«) »Handel« S. 118. 121

[1] Persisch-osmanische Beispiele s. S. 126 ff.

[2] Vergl. köktürk. *at kü* (Name-Ruf) »Ansehen, Bedeutung«, Radloff, Alttürk. Inschriften. Neue Folge S. 100.

[3] Čaγat. اچیق bedeutet nicht nur »offen«, sondern auch »hungrig«, Vámbéry, Čagat.-Sprachstud. S. 205.

alyš veriš (آلیش »Nehmen« + ویریس »Geben«) »Handel« S. 106. 118. 121. 122

aman zaman (arab. آمان »Gnade« + arab. زمان »Zeit«) »Gnade« S. 106. 118. 121. 129

ana baba (آنا »Mutter« + بابا »Vater«) »Eltern« S. 105. 106. 121. 122 ff.

ara-sor- (آرامق »suchen« + صورمق »fragen«) »forschen« S. 119

ara-tara- (آرامق »suchen« + تارامق oder richtiger طارامق, auch طرامق »kämmen, harken«) »hin und her suchen« S. 106. 114. 118. 121

asly fasly für اصل و فصل mit dem Possessivsuffix, z. B. *asly fasly jok* »das ist unbegründet, es ist nichts an der Sache« S. 122. 129

ašayy jokary (آشاغی »nach unten« + یوقاری »nach oben«) »auf und ab«, z. B. *gitmek* »auf und ab gehen«, vergl. *bir ašayy bir jokary gitdi* »er ging z. B. die Strasse einmal hinauf und einmal hinab« S. 121

ašayyly jokaryly (آشاغیلی + یوقاریلی, Adjective vom Vorhergehenden), z. B. *ev* »zweistöckiges Haus«

az čok (آز »wenig« + چوق »mehr«) »mehr oder weniger« S. 121. 125

bayyr-čayyr- (باغرمق »schreien [heulen]« + چاغرمق »rufen [singen]«) »rufen und schreien« S. 106. 117. 125

bark s. *ev bark*

belli bašly (*belli* »bekannt« + *bašly* »an der Spitze stehend«) »bekannt und geachtet« vergl. *adly sanly* S. 118

boj bos (بوی »Gestalt, Wuchs« + بوس?) »Wuchs, schlanker hoher Wuchs« S. 114. 118. 125

bos s. *boj bos*

böjük küčük (بیوك »gross« + کوچوك oder کوچك »klein«) »Gross und Klein« S. 119. 125

bula s. *ala bula*

bulaǧa, *bullak*, *bully* } ebenda

büjri s. *ejri büjri*

büski (Meninski) s. *eski püski*

byrtyk (Youssouf) s. *jyrtyk pyrtyk*

čaly čyrpy (چالی »Busch, Buschwerk« + چرپی »Zweige, Reisig«) »Buschwerk, Zweige, Reisig« S. 118. 125

čanak čömlek (چاناق »Schüssel« + چوملك »Topf«)[1] »Küchengeschirr« S. 111. 125

čatra-patra (چاتره + پاتره)[2] *söjlemek* »radebrechen«

čoluk čoǧuk (چوجق + چولق »Kind«) »Familie, Kind und Kegel« S. 113. 118

čör čöp (چور + چوپ = pers. چوب) »Holzabfälle, kleine Stücke Stroh und Späne und dergl., Kehricht« S. 107. 118. 125

χyrty pyrty (خرتی + پرتی »gebrauchte Kleidungsstücke«), hauptsächlich alte Wäsche, Lumpen, Bündel solcher Gegenstände, Gepäck. Dasselbe wie *pyrty* S. 113. 117. 125

day dere (طاغ »Berg« + دره »Thal«) »Berg und Thal« S. 117. 119

dere tepe (دره »Thal« + تپه »Spitze, Hügel«) »Berg und Thal« S. 117. 125

---

[1] D. h. »irdener Topf«, dagegen *tenǧere* »Blechtopf«. Im Adherbajdschanischen bedeutet *čölmäχ* dagegen jede Art Topf.

[2] Die Wörter sehen aus wie Gerundive vom Typus اوله, jedoch giebt es keine Verba *čatyr-* oder *patyr-*, sondern nur *čatyrda-* und *patyrda-*. Das Schallwort *čat* entspricht unserem »knack!« oder »knacks!« und ahmt das Geräusch zweier zusammenstossender Körper oder eines brechenden Körpers nach. Über *pat* s. unter *pat küt*. Die entsprechenden Substantive sind *čatyrdy* und *patyrdy*.

day bajyr (طاغ »Berg« + بایر »Hügel«), z. B. *daylarda bajyrlarda dolaš dyyyndan* Kúnos, Märchen S. 298

dal budak (طال oder gewöhnlich دال »Zweig, Ast« + بوداق, dass. auch »Astknoten«), z. B. *salmak* »Zweige treiben« S. 120

dal »nackt« S. 120 Anm.

dolaš s. *dorma dolaš*

dorma dolaš (طورمه + طولاش) »auf Umwegen« S. 109. 125

düše kalka (دوشه »fallend« + *kalka* »aufstehend«) »fallend und wieder aufstehend«, d. h. mit vieler Anstrengung allmählich, z. B. irgendwo hingelangen. *čoğuk düše kalka büjür* »das Kind wird mit vieler Mühe gross«

düšün-tašyn- (دوشنمك »denken« + طاشنمق) »denken, nachsinnen« S. 106. 115. 118

eji kötü (ایی »gut« + کوتو »schlecht«) »gut und schlecht, Gute und Schlechte« S. 121

ejilik kötülük, s. vorher, »das Gute und Schlechte«

ejri büjri (اکری »krumm« + بوکری »schief«) »krumm und schief« S. 106. 107. 118. 121

ejri doyru (اکری »krumm« + طوغری »gerade«), z. B. *bu išde ejrije doyruja bakylmaz* »hier kommt es nicht auf Richtig und Unrichtig an«; *ejrije doyruja aylamajyn!* »weint nicht gleich darauf los!« S. 121

el ajak (ال »Hand« + آیاق »Fuss«) »Hand und Fuss«, vergl. *elini ajayyny šašyrmak*, auch *el ajak olmak* = pers. دست پاچه شدن »so aufgeregt werden, dass Hand und Fuss spielt«

el alem »die Leute«, nach meiner Ansicht nicht = ایل »Leute« + arab. عالم »Welt«, sondern vielmehr aus اهل عالم *ehl-i-ʿālem*

el avuğ oder *a-uğ* (ال »Hand« + آوج »Faust«), z. B. *ele auğa syymaz* »er ist nicht zu bändigen« S. 119

el etek (ال »Hand« + اتك »Saum«), z. B. *öpmek* »die Hand und den Kleidersaum küssen«

el penče (ال »Hand« + pers. پنجه »die Hand mit den fünf Fingern«), z. B. *durmak* »mit auf der Brust gekreuzten Händen dastehen« (orientalische Ergebenheitsbezeugung) S. 119. 121

eni konu (انی »absteigend« + قونو »einkehrend«) »in aller Gemächlichkeit, ausführlich, lang und breit« S. 113. 118

er geč (ار »früh« + کچ *geč* »spät«) »früher oder später« S. 121. Kúnos, Märchen S. 76

eski püski (اسکی »alt« + پوسکی) »alt und schlecht« S. 113. 121

ev bark (او »Haus« + بارق »Haus«) »Haus, Familie«[1] S. 106. 107. 121. 125

ezil-büzül- (ازلمك »gequetscht werden« + بوزلمك »sich zusammenziehen«, z. B. vom Igel gesagt) »sich hin und her winden, sich drehen und wenden, d. h. entweder geschmeidig, liebenswürdig sein oder zaudern etwas zu thun« S. 106. 118

filan fystyk (arab. فلان »der und der« + arab. فستق »Pistazie«) »der und der« S. 107

filan festekiz (arab. فلان + فستكيز) wie vorher S. 107

filan fystan (arab. فلان + فستان »Fustanella, faltiger Weiberrock«) wie vorher S. 107 Anm. 118

geğe gündüz (كيجه »Nacht« + كوندوز »Tag«) »Tag und Nacht« S. 118

[1] Identisch mit köktürk. *äb bark*, das Radloff, a. a. O. S. 99 »Häuser und Gebäude (= Wohnsitze)« übersetzt.

gel-geč- (كچمك + كلك »passiren«) »vorüberkommen«, *gelüp gečenler* »die Passanten«

gel-git- oder *git-gel-* (كيتمك »gehen« + كلمك »kommen«) »verkehren« S. 106. 119

göks bayyr (كوكس »Brust« + باغير »Leber, Busen«) »Busen«, z. B. *göksü bayyry ačyk* »mit offenstehendem Busen« S. 119

göz kulak (كوز »Auge« + قولاق »Ohr«), z. B. *olmak* »ganz Auge und Ohr sein, genau aufmerken« S. 119

güğ belā ile (كوج »Kraft und was Kraft erfordert, Arbeit, Schwierigkeit« + arab. بلا »Qual«) »mit grösster Schwierigkeit und Mühe« S. 120

ič dyš (ايچ »das Innere« + طيش »das Äussere«), z. B. *ičі dyšy bir* »von innen so beschaffen wie von aussen, rechtschaffen, aufrichtig« S. 121

ičli dyšly (ايچلى + طيشلى, Adjectiva vom Vorhergehenden) »intim« S. 118

ipsiz sapsyz (von ايپ »Aufzug des Gewebes« + صاب »Einschlag des Gewebes«), z. B. *adam* »Halunke, Vagabund« S. 114. 118. 121

in in *in-mi sin? ğin-mi sin?* S. 124

irili ufakly (von ايرى »gross, voluminös« + اوفاق »klein, gering an Umfang«) »grosse und kleine zusammen, nicht sortirt, z. B. beim Verkauf von Früchten«. Anders Samy: »en gros und en détail« S. 125

iš güč (ايش »Arbeit« + كوج »Kraft und was Kraft und Anstrengung erfordert«) »Arbeit«[1] S. 121

jalvar-jakar- (يالوارمق »bitten, flehen« + ياقارمق) »bitten und flehen« S. 106. 108. 118. 125

jaz kyš (ياز »Sommer« + قيش »Winter«) »Winter und Sommer« S. 125

Davon *jazly kyšly* Adject. »für Winter und Sommer«

jer gök (ير »Erde« + كوك »Himmel«) »Himmel und Erde« S. 119

jer jurt (ير »Erde« + يورت »die Jurte«) »Heimath; Grundbesitz«[2]

je-ič- (يمك »essen« + ايچمك »trinken«) »essen und trinken« S. 118. 120

jokuš eniš (يوقش »Aufstieg« + اينش »Abstieg«) »Auf- und Abstieg« S. 120

jyrtyk pyrtyk oder *byrtyk* (يرتيق »zerrissen« + پرتيق) »zerrissen« S. 114. 117. 125

kaba saba (قابا oder قبا »grob« + صبا oder صابه) »grob« S. 115. 117

kaba taslak (قبا »grob« + طاسلاق »kahl«) »grob« S. 115

kab kağak (قاب »Gefäss« + قاجاق oder قجاق) »Küchengeschirr« S. 111. 118. 119

kač göč (قاچمق »fliehen« + كوچمك »umziehen, Wohnung wechseln«) »Trennung der Geschlechter« S. 110. 118. 125

karma karyšyk (قارمه + قارشيق »durch einander gerührt, gemengt, verworren«) »verworren« S. 108. 118

karma karyš (قارمه + قارش) = *karma karyšyk* S. 108. 109. 125

kary koğa (قارى »Frau« + قوجه »Ehemann«) »Ehepaar« S. 118

---

[1] Die köktürk. von Radloff *äs küč* gelesene und im Glossar mit »Geist und Kraft d. h. die ganze Persönlichkeit« übersetzte Verbindung ist meines Erachtens *iš küč* = *iš güč* zu lesen, denn das fragliche Wort erscheint mit 2 Runen geschrieben, von denen die erste sowohl *i* wie *ä* und die zweite sowohl *s* wie *š* sein kann.

[2] Vergl. töktürk. *jär sub* (Erde — Wasser) »Heimath«, Radloff, a. a. O. S. 99.

karyš buruš (قارش + بورش) »wirr zusammengedrückt, zusammengeknittert« S. 110. 118

karyš muruš (قارش »Mischung« + مورش) »das Durcheinander, Wirrwarr, Verworrenheit« S. 110 f. 118. 125

kol kanat (قول »Arm« + قناد »Flügel«) »Glieder des Körpers« S. 118

konar göčer (von قونمق »sich niederlassen« + كوچمك »den Wohnsitz wechseln«) »Nomade« S. 106. 125

konu komšu (قونو + قوكشو oder قومشو »Nachbar«) »die Nachbarschaft« S. 113. 118. 125

köše buğak (كوشه = pers. كوشه + بوجاق »Winkel, Ecke«) »Ecken und Winkel, d. h. alle Richtungen« S. 106. 125

o bu (او »jener« + بو »dieser«) »dieser und jener« S. 121. 125

okša-sev- (اوقشامق »streicheln, kosen« + سومك »lieben«) »liebkosen« S. 119

oku-jaz- (اوقومق »lesen« + يازمق »schreiben«) »lesen und schreiben« S. 119. 121

ora bura (اورا »das Dort« + بورا »das Hier«), z. B. *orada burada* »hier und dort« S. 121

orsa boğa oder *poğa* (اورسه ital. *orza* + بوجه oder پوجه ital. *poggia*) »das starke Schwanken des Schiffes« S. 121

öjle böjle (اويله »so« zu *o* »jener« + بويله »so« zu *bu* »dieser«) »so, so« comme ci comme ça S. 118. 121

ön ard (اوك »das Vorn« + آرد »das Hinten«), z. B. *önüne ardyna bak!* »sieh vor und hinter dich!« *önü ardyny bilir adam* »ein Mann, der sich gegen höher Stehende wie gegen niedriger Stehende richtig zu benehmen weiss« S. 125

ört bas (von اورتمك »bedecken« + باصمق »drücken, niederdrücken«), z. B. *ört bas etmek* »eine Sache unterdrücken« S. 110. 121

öte beri (اوته »jenseits« + برى »diesseits«) »hüben und drüben« S. 121. 125

paldyr küldür (پالدير + كولدير) »holtergepolter«, z. B. *paldyr küldür merdivenden düšdü* »er fiel holtergepolter die Treppe herunter« S. 125

pat küt (پات bautz! krach! klatsch! + كوت bum!)[1] ahmt das Geräusch beim Schlagen und Prügeln nach, S. 125

patyrdy kütürdü (پاتيردى + كوتردى) Ableitungen von den vorhergehenden) Lärm und Getöse, auch Aufruhr und Schlägerei[2], S. 125

patyr kütür (پاتير + كوتر s. vorher)[3]

pullak s. *allak pullak*

püski s. *eski püski*

pyly pyrty (پلى oder پيلى + پرتى oder پيرتى) = *χyrty pyrty*, S. 113. 118. 125

saba s. *kaba saba*

sabuk s. *abuk sabuk*

sačma sapan (صاچمه + صاپان) »leeres Geschwätz« S. 115. 118

sarmaš dolaš (صارماش + طولاش) »fest umschlungen« S. 109. 115

sar-sarmala- (صارمق »wickeln, herumwickeln« + صارمه لامق »einwickeln«), z. B. *bunu kunduklar sarar sarmalar*

[1] Schallnachahmende Adverbien, von denen das erstere ein helleres Geräusch, z. B. das eines fallenden oder platzenden Körpers, das zweite ein dumpferes Geräusch bezeichnet, z. B. wie wenn Jemand auf den Rücken geschlagen wird.

[2] Die entsprechenden Verben sind: intransitiv *patyrda-* und *kütürde-*, transitiv *patyrdat-* und *kütürdet-*.

[3] Die Wörterbücher geben eine übertragene Bedeutung: imite une action faite sans égards et brusquement. Samy.

Kúnos, Märchen S. 127 »sie wickelt es in Windeln« S. 118

sil-süpür- (سیلمك »abwischen« + سوپورمك »kehren«) »(den Tisch) abwischen und abkehren«, metaphorisch *silüp süpürmek* »rein aufessen«

soj sop (صوی »Rasse, Familie« + صوپ[1]) = *soj* S. 114. 118. 125

šöjle böjle (شویله »so« zu *šu* + بویله »so« zu *bu*) »so, so« = *öjle böjle* S. 125 bis

söz sohbet (سوز »Wort« + arab. صحبت »Unterhaltung«) »Rede«, z. B. *sözünü sohbetini hič bilmez* »er weiss durchaus nicht, was er redet« S. 119

šu bu (شو »*iste*« + بو »*hic*«), vergl. *šet šu šte bu* Kúnos, Märchen 92, »dieser und jener« S. 125 bis

šurasy burasy (شوراسی + بوراسی) »der Ort hier und der Ort dort«

tara- s. *ara-tara-*

taslak s. *kaba taslak*

tašyn- s. *düšün-tašyn-*

tefek s. *ufak tefek*

top topuz (طوپ »Kugel« + طوپوز »Keule«) metaphorisch »kleiner dicker Mensch« S. 118

ubur ǧubur (اوبور »Fresserei« + جوبور) »widriges Speisengemisch, Frass« S. 112. 118. 120

ufak tefek (اوفاق »klein« + تفك) »klein, Kleinigkeiten«, beides in concretem Sinne, S. 113. 118. 121

uǧ buǧaq (اوج »Ende, Spitze« + بوجاق »Ecke, Winkel«) »Grenzen«; *dünjanyn uǧu buǧayy jok* »die Welt hat keine Ecken und Enden, d. h. ist grenzenlos« S. 106. 119. 121

üst baš (اوست »das Obere« + باش »Kopf«) »Kleidung« S. 121

[1] Vergl. köktürk.-uigur. *sub* »Wasser« und S. 114 Anm. 2.

Notizen zum Neupersischen aus einem Schreiben des Generals HOUTUM-SCHINDLER in Teheran an Dr. KARL FOY.

Auf Seite 23[1] sagen Sie ganz richtig, dass die Bedeutung »Wind« für das Persische nicht durch Vullers II 70 unter *rūzgār* bewiesen wird. *Rūzgār* im Persischen bedeutet nie »Wind«[2]; *rūzgār i muχālif* würde sein »schlechte Zeiten, widrige Umstände«; ein Bankerottirer könnte es als Ursache seiner Verluste angeben. Vor einigen Tagen, als ein Perser von den neuen Entwickelungen in der Dreyfus-Affaire hörte, meinte er »*ʿaǧeb rūzgārī-st*« es sind doch wunderliche Zeiten«. *Bād i muχālif* kann natürlich im Persischen für ventus adversus stehen, wird aber jetzt von dem gebildeten Perser gewöhnlich für das vulgäre گوز *gūz* gebraucht.

Seite 25. »Das Wort *ẓābiṭ* ضابط ist den Persern überhaupt unbekannt.«

Das Wort, mit dem Plural *ẓubāṭ*[3], wird täglich gebraucht und bedeutet einen untergeordneten Gouverneur oder Bezirksvorsteher. Pässe, welche Centralbehörden an Reisende ausstellen, lauten am Anfange: »Den Gouverneuren (*ḥukkām*) und Bezirksvorstehern (*ẓubāṭ*) auf dem Wege von — nach — wird hiermit der Befehl gegeben ...«.

Vor dreissig Jahren, als ich zum ersten Male in Persien reiste, hörte ich schon dieses Wort in der obigen Bedeutung gebraucht.

Seite 25. »Das Persische bildet den Plural von Wörtern, die Belebtes bezeichnen, auf *-ān*.«

Dies war die Regel; jetzt in der Umgangssprache ist der Plural auf *-ān* fast ganz verschwunden, nur selten hört man ihn. Man sagt immer

---

[1] In der Abhandlung »Der Purismus bei den Osmanen« Westasiatische Studien I S. 20ff.

[2] Ich erlaube mir hinzuzufügen, dass روزكار auch im Adherbajdschanischen noch nicht in der Bedeutung »Wind« vorkommt; das ausschliessliche Wort für »Wind« ist hier das auch dem Osmanischen wohlbekannte يل *jäl*. K. F.

[3] Die richtige Form ist ضبّاط *ẓubbāṭ*, über die ich a. a. O. S. 26 gesprochen habe. — Übrigens bleibt so viel sicher, dass ضابط in der osmanischen Bedeutung »Officier« den Persern nicht bekannt ist.

Wie ضابطان wird, was zu S. 25 nachzutragen wäre, im Osmanischen auch noch مشيران »Generale« gebraucht. K. F.

asp-hā (auch *aspe-hā*), *säg-hā*, *mard-hā*, *zan-hā* u. s. w. Wörter, die mit stummem *h* endigen, haben den Plural auf *gān* und *ǧāt*: *šāhzādegān*, *rasūdegān*, *navišteǧāt*, *ʿamaleǧāt* (Arbeiter)[1].

Manchmal werden beide Plurale, *-ān* und *-hā*, für dasselbe Wort gebraucht, haben aber nicht dieselbe Bedeutung, z. B. *ṣāḥib-hā* sind »Europäer« oder »Herren«, *ṣāḥibān* sind »Besitzer«. Ein Perser fragt, ob die von ihm erwarteten Europäer noch nicht gekommen sind: *ṣāḥib-hā tā ḥāl ne-āmadend?* Er fragt, welche Dividenden die Actionäre einer Gesellschaft erhalten haben: *be ṣāḥibān i ashām čeh ʿājed šudeh?* (*ṣāḥibān i ashām* = die Besitzer der Theile, engl. shares, der Actien).

Murakkab wird für »Tinte« und »zusammengesetzt«[2] gebraucht: *murakkab i Tabrīzī* »Tabrizer Tinte« (die beste in Persien), *maǧlis az čahār nafer murakkab χvāhad būd* »die Versammlung wird aus vier Personen bestehen«. *Murakkab* »Tinte« hat den Plural *murakkab-hā*, der Plural *murakkabāt* steht für Apfelsinen, Citronen und ähnliche Früchte; eine grosse Citrusart heisst *šāh murakkabāt* »Aurantiaceen-König«.

Diraχt va sabzī-hā farāvān būd »da waren viele Bäume und grüne Büsche (oder viel Grünes)«, aber *sabzīāt* = Gemüse[3]. Arabische Wörter behalten gewöhnlich ihre arabischen Plurale, man sagt:

vuzarā	nicht	*vazīr-hā*
fuqarā	»	*faqīr-hā*
mubāšerīn	»	*mubāšer-hā*
aṭrāf	»	*ṭaref-hā*
amlāk	»	*milk-hā*
mamālik	»	*mulk-hā*
ḥukkām	»	*ḥākim-hā*
ḥukamā	»	*ḥakīm-hā*

u. s. w.

Ein vor einigen Tagen vom Douanen-Minister ausgestellter Pass für freie Stadtthor-Passage meiner Bagage fängt an: *Mubāšerīn va mustaḥfizīn darvāzeh marqūm mīdāred ...*

Die arabische Dual-Endung *-ān* wird in der Umgangssprache sehr selten gebraucht; man wendet gewöhnlich, aber nur mit arabischen Wörtern, die Endung *-īn*, ausgesprochen *ēn*[4], an, z. B. *ṭaref*, Dual *ṭarefēn*. Am Ende eines Vertrages habe ich: *īn qarārnāmeh dar dō nusχeh mubādeleh šud va ʿibārāt va fuṣūl i ān befārsī va frānseh mutasavvīan sanad i ṭarefēn χvāhad būd.*

---

[1] Die Formen auf *-ǧāt* sind dem Osmanischen ebenso fremd geblieben wie die auf *hā*, vergl. »Purismus« S. 27 Anm. K. F.

[2] مرکّب *mürekkeb* hat auch im Osmanischen die Bedeutung »zusammengesetzt«, z. B. اون ایکی اعضادن مرکب بر مجلس »ein aus zwölf Mitgliedern zusammengesetztes Conseil«. K. F.

[3] Siehe »Purismus« S. 27.

[4] Arab. *-ajn*, osmanisch ausgesprochen *-ejn*. K. F.

Man sagt gewöhnlich *nusχetēn* für »zwei Abschriften«, schreibt aber *nusχetān*; z. B. in einem anderen Vertrage steht: *īn qarārnāmeh dar Ṭeherān nusχetān navišteh šudeh ast.*

Man hört oft den Ausdruck *bēn i ṭulūʿēn* »zwischen den beiden Aufgängen«, welchen der Gebildete für die Zeit zwischen zwei Mond- oder Sonnenaufgängen gebraucht; der weniger gebildete Städter, wenn er sich auf Reisen befindet, meint jedoch damit die Zeit vom Mond-Untergange, wenn er zwei bis drei Stunden vor Tagesanbruch stattfindet (wenn der Mond sieben bis elf oder zwölf Tage alt ist), bis zum Tagesanbruch, und sagt zitternd und hinter jedem Stein einen Räuber sehend: *ḥālā bēn i ṭulūʿēn ast, vaqt i duzd ast* »dies ist die Stunde der Räuber«.

Seite 42 geben Sie persisch *mār-pūš* für »Pfeifenrohr« an. Das richtige Wort ist *mār-pīč*[1] und steht nur für die weichen, biegsamen, jetzt selten in Persien gebrauchten Pfeifenrohre, »die wie Schlangen Krümmungen haben« *keh čūn mār pīč dāred*; sie heissen auch *nē i pīč* »gekrümmte Rohre« und sind aus Leder, Draht u. s. w. gemacht.

Ebenda. عورت, als *arvāt* ausgesprochen und auch so geschrieben, kommt in *Kizzil arvāt*[2], einer Station der Transcaspischen Eisenbahn vor. Ich habe das Wort اروات und ارواد geschrieben gesehen, und die Poststempel von dort haben *arwad.*

Seite 33. Ausdrücke wie *matrūš* für »rasirt« werden oft, aber nur aus Spass fabricirt, ebenso wie *makšūt* und *maχrūd* für *kušteh* und *χurdeh*[3]. Als ich vor vielen Jahren in Schiraz war, gab es dort eine Anzahl junger Leute, die sich amüsirten, fast sämmtliche persische Wörter mit arabischen Bildungen anzuwenden und hatten ein Kauderwelsch zusammengebracht, welches für die nicht Eingeweihten total unverständlich war.

Seite 41. In Persien ist *mīšīn* immer nur »Schafleder«; *aršīn* wird gebraucht, nicht *aršūn*[4].

---

[1] Die Wörterbücher geben sowohl مارپوش wie مارپیچ, welche Formen sich beide etymologisch wohl verstehen lassen, vergl. namentlich Zenker S. 800 unter مار. Ich hätte freilich das osmanische *marpyč* nicht als Entstellung von *mārpūš*, sondern als identisch mit *mārpīč* bezeichnen sollen. K. F.

[2] Dieses *arvāt* ist adherbajdschanisch *arvat.* Im Adherbajdschanischen sprechen die Gebildeten عورت wie *äurat*, das Volk aber spricht *arvat*, vergl. den »Zusatz« meiner »Studien zur Osmanischen Syntax« in diesem Bande. In der Volkssprache ist die Metathese von *r* oder *l* in den Verbindungen »Consonant + *r*« oder »Consonant + *l*« Regel, vergl. *örgänmäχ* »lernen« = *ögrenmek*, in Stambul *öjrenmek* gesprochen, aber noch اوكرنمك geschrieben, *čilpaχ* »nackt«, *čölmäχ* »Topf« = osmanisch *čyplak*, *čömlek.* — *Kizzil* ist das bekannte türkische *kyzyl*, adherb. *kizil* »roth«. K. F.

[3] Von den drei genannten Formen wird im Osmanischen nur *matruš* gebraucht und gehört dem vulgären Stil an, wo es aber nicht als »nur aus Spass fabricirt« empfunden wird. K. F.

[4] Das Wort ist erst aus dem Türkischen in's Persische übergegangen und sollte S. 41 besser fehlen. Die Adherbajdschaner schreiben آرشون und sprechen

Seite 47. In Persien braucht man die Form *harǧ o marǧ*. Ähnliche Bildungen giebt es jetzt wenige. Früher waren sie mehr im Gebrauch, und man erzählt von einem Gesandten, der, als ihm der Schah *šīrīnī*, »Zuckerwerk« anbot, *šīrīnī mīrīnī, χeilī χūb ast* sagte, und als ihm die Bedeutung des Wortes *mīrīnī* mittgetheilt wurde, sehr beschämt dastand. Vor kurzer Zeit hörte ich, wie Jemand einen seiner Freunde, welcher eben von einer auf Regierungskosten gemachten Inspectionsreise zurückgekehrt war, fragte: *pūl o mūlī ham baham bastī?* »hast du dir auch Geld gemacht?«

Einige neu eingeführte abendländische Wörter.

A. Vom Volke gebraucht:

kāšneh »wollenes Halstuch« von cachenez; seit zwanzig Jahren

bānk »Bank«; seit 1887

tiren, tren »Eisenbahnzug«, train; seit 1888

tilifūn »Telephon«; seit 1888

trāmvē, tirāmvāī »Strassenbahn«, tramway; seit 1888; auch *tramveh* ترموه

gār »Eisenbahnstation«, gare; seit 1888

vāgon »Eisenbahnwagen«, wagon; seit 1888

post-χāneh »Post«; seit 1876; war zuerst *pūst*, dann *posteh*, jetzt *post, pust*

duktūr, duktur »Doctor«

gāz »Gas«; seit 1880; *gāz χāneh* »Gasfabrik«

turuntās »tarantass«, russischer Wagen ohne Federn; seit 1879

fūrgon »fourgon«, Frachtwagen

fētūn, fēton »Phaeton«; seit 1879

diližān »diligence«, Eilwagen; seit 1891

mūzeh χāneh »Museum«, musée; seit 1874, nach der ersten Europareise des verstorbenen Schah

rāpūrt »rapport«

bilīt, bilīṭ »billet«

dūžīn, darǧīn[1] »Dutzend«, douzaine; hörte ich schon vor dreissig Jahren

kumpānī »Gesellschaft«, company; hörte ich schon vor dreissig Jahren.

---

aršin; die osmanischen Wörterbücher bieten sowohl آرشون wie آرشين oder آرشن, und die osmanische Aussprache ist im Allgemeinen *aršyn*. Dementsprechend giebt es, wie mir gebildete Perser auf wiederholte Anfragen auf das Entschiedenste versichern, auch im Persischen sowohl ein ارشون wie ein ارشين, jedoch ist die allgemeine persische Aussprache *aršīn* und demgemäss die Schreibung ارشين die häufigere. Übrigens verhält sich meines Erachtens *aršun* zu *aršyn* wie *altun* zu *altyn* »Gold«, d. h. die Formen mit *u* sind die älteren. *Altun* ist schon auf den köktürkischen Inschriften viermal belegt, s. Radloff. Die alttürkischen Inschriften der Mongolei. Neue Folge. Petersburg 1897, S. 161. K. F.

[1] Letztere Form ist offenbar vulgäre Paretymologie an دارچين »Zimmt«. K. F.

B. Noch nicht volksgebräuchlich, aber in Zeitungen und Briefen vorkommend:

protast »Protest«
sindīkā »Syndicat«
ultimātum »Ultimatum«
tirānsīt »Transit«
dīraktūr »Director«
kanṭūr »comptoir«, Kontor
astatūs kvū »status quo«. In der *tārīχ i nō* von Ǧehāngīr Mirza (geschrieben 1851) kommt *aṣtātās kvā* vor, mit der Erklärung »dieses heisst auf Persisch: was in deiner Hand ist, gehört dir, was in meiner Hand ist, gehört mir«.

Wörter wie Commission, exposition, arbitrage, société anonyme u. s. w. erscheinen auch schon seit Jahren in Zeitungen.

Seite 32. Arabische Behandlung des Wortes *mühür* und vorgeschlagener Gebrauch von Bildungen aus *χatem*: In der Teheraner Zeitung Iṭṭilāʿ vom 7. September 1898 steht: *qabz-hāi munṭabiʿeh mamhūr* (*maχtūm*) *bemuhr i širket*, »gedruckte Quittungen mit dem Siegel der Gesellschaft gesiegelt«; dem Schreiber gefiel also *mamhūr* auch nicht und ist *maχtūm* von ihm vorgeschlagen[1].

Für »kaiserlich, königlich, grossherrlich« u. s. w. werden, wie im Türkischen, mehrere Wörter angewendet. Wenn der zweite Bestandtheil des Wortes *χāneh* »Haus« ist, braucht man gewöhnlich *mubārekeh*, seltener *dōlet* oder *dōletī*, z. B. *post-*, *telegrāf-*, *gumruk-*, *kešīk-*, *ẓarb-*, *mūzeh-*, *tūp-*, *qūr-*, *kitāb-*, *raχt-dār-*, *ṣandūq-χāneh i mubārekeh*. Ein »kaiserlicher Firman« ist *humājūn*, so auch eine »kaiserliche Handschrift« *dast χaṭ i humājūn*, man sagt aber auch *dast χaṭ i mubārek*. Der kaiserliche Hof heisst immer *darbār i humājūn*. Das Grossvezirat ist *ʿuẓma* صدارت عظمی; der kaiserliche Tresor ist *ʿāmireh* خزانه عامره. Das Ministerium des Innern ist *aʿẓam*, wenn der Minister zugleich »Premier-Minister«, *Vazīr i āʿẓam* ist; sonst, wie andere Ministerien, ist es *ǧelīleh*: *Vazāret i ǧelīleh i ǧeng*, *Vazāret i ǧelīleh i umūr i χāreǧeh* »Krieges, Auswärtigen«. Die königlichen Prinzen zusammen sind *silsileh i ǧelīleh i šāhzādegān*.

Seite 27. Über den Ursprung der Bedeutung »Kneipe« des Wortes *χarābāt* wie im Türkischen und schon bei Hafiz.

---

[1] Ich kann constatiren, dass inzwischen مختوم bei den Osmanen in allgemeineren Gebrauch gekommen ist. Dasselbe gilt für das »Purismus« S. 33 besprochene اقتصاد, welches in den heutigen Zeitungen fortwährend für den Begriff »Oekonomie« vorkommt. — Auch in der Orthographie sind Veränderungen zu constatiren. Seit dem Bekanntwerden der alttürkischen Inschriften hat man z. B. angefangen, das Wort *türk* »der Türke«, wie es sich gehört, تورك und nicht mehr arabisirend ترك zu schreiben. Aber wann werden sich Türken und Perser entschliessen, mit dem arabischen Schriftsystem, das auf ihre Sprachen passt wie die Faust auf's Auge, überhaupt zu brechen und das lateinische anzunehmen? K. F.

Könnte man nicht annehmen, dass man zuerst wirklich »Ruinen« damit meinte? Das öffentliche Weintrinken war verboten. In der Stadt waren Kneipen nicht erlaubt und Weinverkäufer mit Frauenzimmern und Buben mussten draussen ihre Geschäfte machen und hausten wohl in den Ruinen um Schiraz herum. Den Ausdruck *berīm* (für *berevīm*) *beχarābehā* »lasst uns in die Ruinen gehen« hörte ich in Schiraz vor 30 Jahren von Lutis (liederlichen Gesellen) und Arbeitern gebraucht, und er bedeutete, dass sie in den Abendstunden in den Ruinen herumstreifen, Schnaps und Wein trinken wollten u. s. w.

Materialien zum Studium der arabischen Beduinendialekte Innerafrikas.

Von Neuem vorgelegt von Dr. Georg Kampffmeyer.

In den grossen Reisewerken Heinrich Barth's[1] und Gustav Nachtigal's[2] finden wir ausführliche und sehr beachtenswerthe, theilweise aus anderen Quellen zu ergänzende Mittheilungen über zahlreiche arabische Beduinenstämme Innerafrikas, die von den nördlich des Senegals und des mittleren Nigergebietes sich ausdehnenden Wüstengegenden an über Bornu, Wadai und Darfor hin bis zu den oberen Nilgebieten in einem fast nur zwischen Timbuktu und Bornu unterbrochenen Zusammenhange leben und ein durchaus bedeutendes Element der Völkerverhältnisse dieses grossen innerafrikanischen Gebietes bilden. Dieses arabische Element Innerafrikas hat bisher nur in sehr geringem Maasse die Aufmerksamkeit derer, die sich mit den Dingen des arabischen Volksthums wissenschaftlich beschäftigen, insbesondere derer, die sich die Erkenntniss der arabischen Sprache vorgesetzt haben, gefunden. Und doch müssen uns selbstverständlich die sprachlichen Verhältnisse wie des ganzen übrigen, bisher nur erst an so vereinzelten Punkten erforschten arabischen Sprachgebietes, so dieser fernab wohnenden Stämme, von hohem Interesse sein. Es fehlt überdies in den erwähnten Reisewerken nicht an Angaben, die in uns den Wunsch, über die Dialekte dieser Araber näher unterrrichtet zu werden, noch besonders rege machen müssen. So sagt Barth von den rinderzüchtenden Schua (Nachtigal: Schoa), die in Bornu und östlich davon leben, dass ihr Dialekt von dem Maghrebi-Idiom

[1] Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika ... Band 1—5. Gotha 1857—1859. — Ein Auszug davon in zwei Bänden ebenda 1859—1861. — Englisch: Travels and Discoveries in North and Central Africa ... London 1857, 3 vols. — Französisch: Voyages et découvertes dans l'Afrique septentrionale et centrale ... Traduit de l'allemand par Paul Ithier ... Bruxelles, Lacroix, Van Meenen & Cie. 1859—1861. 4 vol. — Ich habe die deutsche Original-Ausgabe benutzt und nur sie gesehen.

[2] Sahârâ und Sûdân. Ergebnisse sechsjähriger Reisen in Afrika von Dr. Gustav Nachtigal. Theil 1 Berlin 1879; Theil 2 Berlin 1881; Theil 3 herausgegeben von E. Groddeck. Leipzig 1889. — Französisch: Sahara et Soudan. Traduit de l'allemand par Jules Gourdault ... T. 1 ... Paris, Hachette & Cie. 1882. Ich weiss nicht, ob mehr erschienen ist, auch nicht, ob eine englische Übersetzung bereits veröffentlicht worden ist. — Ich habe die deutsche Original-Ausgabe benutzt und nur sie gesehen.

durchaus verschieden sei, während er in vielen Zügen die Reinheit und Gewandtheit der Sprache des Hidjās bewahrt habe, besonders in Beziehung auf die Endvocale in der Conjugation (II 439). Ebenso spricht er an anderer Stelle (III 126) von der Beibehaltung der reichen Verbalformen in diesem Dialekt; noch an einer anderen Stelle freilich (III 413) sagt er zwar auch wieder, dass das Idiom dieser Araber den Vocalreichthum, der die ursprüngliche Sprache bezeichnete, noch nicht eingebüsst habe, fügt aber hinzu, dass es in sonstiger Beziehung doch sehr an Reinheit verloren habe.

Nun liegen schon seit bald fünfzig Jahren von vier dieser arabischen Dialekte Innerafrikas sehr erhebliche Sprachproben vor, ohne dass sie von den Arabisten beachtet worden sind. Und doch sind diese Sprachproben durchaus werth, die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Da finden wir unter Anderem weitgehende phonetische Veränderungen, von denen die nähere Untersuchung ergeben muss, inwiefern sie auf fremde Einflüsse (die in diesen Sprachproben allerdings zu Tage treten) zurückzuführen sind. Ferner begegnet uns z. B. — um aus dem mancherlei Interessanten nur noch zwei Thatsachen herauszugreifen — bei den Schoa (in Bornu, Bagirmi u. s. w.) das bisher hauptsächlich aus Syrien und Aegypten bekannte Praesens-Praefix *b* (und zwar das wirkliche, nicht etwa Formen des Verbums *abā* = wollen, die in den letzten Jahren zu Unrecht mit jenem Praefix zusammengestellt worden sind; vergl. meine Beiträge zur Dialektologie des Arabischen II) und dann vor Allem eine weitgehende, zweifellos volksthümliche Anwendung der Nominal- und Verbalendungen (insbesondere auch der Nominalendungen *un*, *u*), zwar nicht so sehr in dem mitgetheilten Schoa-Dialekt[1] und in zwei anderen Dialekten, als in dem an dritter Stelle gegebenen Adrar-Idiom.

Ich wiederhole nun im Folgenden aus S(igismund) W. Koelle's Polyglotta Africana (London, Church Missionary House 1854, in Folio) die Sprachproben, auf die ich eben hinwies, indem ich ihnen die dazu gehörigen Bemerkungen Koelle's und das Transscriptions-Alphabet desselben beifüge. Zu den Bemerkungen Koelle's gebe ich dabei selbst sogleich einige wenige, die der Localisirung der Dialekte dienen sollen.

Ich habe es für durchaus angezeigt gehalten, die Sprachproben diplomatisch genau zu wiederholen. Auf die Erreichung dieser Genauigkeit habe ich Sorgfalt verwandt und, abgerechnet etwa beim Druck abgesprungene Zeichen, wolle man diese Sprachproben als so, wie sie bei Koelle vorliegen, annehmen.

Den erneuten Abdruck der Koelle'schen Sprachproben wolle man dadurch für gerechtfertigt halten, dass die Koelle'sche Polyglotte schwer und

[1] Es giebt viele Schoa-Stämme, wie man aus Barth und Nachtigal entnehmen wolle, und in den sprachlichen Verhältnissen dieser wird es natürlich Verschiedenheiten geben. Es ist sehr wohl möglich, dass der Stamm, von dessen Dialekt Proben vorliegen, von den Stämmen, mit denen Barth bekannt wurde, verschieden ist. Übrigens ergiebt schon eine aufmerksame Lectüre des Barth'schen Reisewerkes, dass Barth selbst, in Hinsicht auf die Erhaltung der Verbal- und Nominalendungen, durchaus nicht einheitliche Verhältnisse bei den Schoa antraf.

nur Wenigen zugänglich ist, die Sprachproben aber andererseits so sehr unser Interesse verdienen, dass es wünschenswerth ist, sie so bekannt als möglich zu machen; insbesondere wird auch durch diesen Abdruck eine unmittelbare eingehende und möglichst allgemeine Nachprüfung der von mir weiter unten an diese Sprachproben anzuschliessenden Ausführungen ermöglicht, wie mir denn überhaupt eine wirklich nutzbringende eingehendere Studie über diese Dialekte von der gleichzeitigen Vorlegung der Koelle'schen Sprachproben nicht trennbar erschien.

Wie ich auch anderwärts sagte, halte ich es, um zu einem wirklichen historischen Verständniss der arabischen Dialekte (das mir als Ziel aller Arbeiten über diese Dialekte gilt) zu gelangen, für unerlässlich, dass man nicht nur die Spracheigenthümlichkeiten selbst auf das Eingehendste studire, sondern dass man in demselben Maasse auf das Genaueste die historischen und ethnographischen Verhältnisse der Träger der einzelnen Idiome untersuche. So habe ich mich denn auch in der vorliegenden Untersuchung ethnographischen Fragen zugewandt. Ich fand dabei eine Grenze nicht so sehr in dem Umfange der vorhandenen Materialien, auch nicht in meiner eigenen Lust oder Kraft, diese Materialien zu verarbeiten, als in äusseren Verhältnissen, die mir verboten, über das, was ich im Folgenden bieten werde, für diesmal hinauszugehen. Ich hoffe aber, dass auch das, was ich bieten werde, einigen Nutzen haben wird. Als einen grossen würde ich es betrachten, wenn meine Arbeit zu neuen Untersuchungen über die Araber, die im Folgenden unser Interesse in Anspruch nehmen werden, sowie über deren Dialekte anregen und wenn möglich recht bald Bemühungen zur Gewinnung neuer möglichst sorgfältiger und zuverlässiger Materialien erwecken würde.

Ich gebe nun erst das Koelle'sche Transscriptions-Alphabet (Koelle S. VI):

The following is a list of the Letters and Signs which are used in the Polyglot:

Consonants: *b*, *ʿb*, *d*, *f*, *g*, *h*, *ḥ*, *k*, *l*, *m*, *n*, *nˑ*, *p*, *ṗ*, *r*, *ṛ*, *s*, *ṣ*, *t*, *ṭ*, *v*, *w*, *y*, *z*.

Double Consonants (or Consonantal Diphthongs): *dṣ*, *dz*, *ts*.

Vowels: *a*, *à*, *e*, *ẹ*, *è*, *i*, *o*, *ọ*, *u*.

Diphthongs (or Vowel-Diphthongs): *ai*, *au*, *ei*, *oi*, *ou*, *ọu*, *ui*.

Of these Letters, *b*, *d*, *f*, *h*, *k*, *l*, *m*, *n*, *p*, *r*, *s*, *t*, *v*, *w*, *y*, *z*, are sounded in the same way as in English.

ʿb and *ṗ* are sounded like *f*, and are only employed in a few languages which possess no real f (compare ב and פ).

ḥ is the deep guttural of the German *ch*.

nˑ is the sound of *ng* in »king«.

ṛ is the sound of the Arabic غ.

ṣ stands for the English sh in »shine«.

ṭ is the English th in »thin«.

dṣ is the sound of ch in »church«.

dz and *ts* are real combinations of the simple sounds d + z and t + s, and the latter is sounded like the German z.

a is always = a in »father«.

e is = e in »bed«.

ẹ is = e in »affect«.

i is = i in »wit«.

o is = o in »note«.

ọ is = a in »all«.

ò occurs only in Vei, *vide* Vei Grammar.

u is = oo in »good«.

è and *à* are peculiarly pectoral e and a sounds, especially common in the Bornu language.

Besides the above, the following marks are employed:

– sign of length, *e. g.* ā.

A dot on the right hand of any vowel is used to represent its nasalization, *e. g.* a·, ā·.

´ the common sign for the accent, *e. g.* á, ā́.

Die gesammten reichen Materialien seiner Polyglotte hat Koelle in der englischen Colonie Sierra Leone in Westafrika, deren buntes Völkergemisch zu so umfassenden linguistischen Feststellungen besonders einlud, gesammelt, und zwar ist Alles von ihm unmittelbar aus lebendigem Munde, nichts aus irgend welchen Aufzeichnungen Anderer geschöpft. Wie er sich nun überhaupt seiner Aufgabe mit vielem wissenschaftlichen Takt unterzog, so sind besonders auch dankenswerth die Angaben, die er jedesmal über die persönlichen Verhältnisse seines Gewährsmannes, sowie über die Gegend, deren Sprache mitgetheilt wird, zu erhalten bemüht gewesen ist.

Nun giebt er solche Bemerkungen auch zu den arabischen Dialekten von *Wádai*, *Ádirar* und *Bẹ́rā́n*, seltsamerweise aber nicht zum *Ṣṓa*-Dialekt. August Petermann nun, der die der Polyglotte beigegebene Karte aufgestellt hat, und zwar, wie ausdrücklich angegeben wird, auf Grund der in den Koelle'schen Bemerkungen enthaltenen Daten, sah sich in diesem Falle augenscheinlich auf sich selbst angewiesen und trug im SO. von *Abessinia* eine bekannte Landschaft als *Ṣṓa* ein, indem er dazu in Klammern die Bezeichnung *Arabic* setzte. Aber damit beging er einen Irrthum. Denn erstlich giebt es meines Wissens in diesem Schoa keine Araber als Volkselement. Sodann umfassen die in der Koelle'schen Polyglotte mitgetheilten Sprachen, von einigen Negersprachen aus verschiedenen Gegenden Afrikas abgesehen, ganz wesentlich den westlichen Sudan, östlich bis Bornu und Bagirmi reichend, woran nach Osten hin nur noch das Arabische von Wadai angeschlossen ist. Dass nun der mitgetheilte Schoa-Dialekt in dies Gebiet, innerhalb dessen wir ihn von vorn herein suchen müssen, thatsächlich entfalle, geht aus der Zugehörigkeit der in diesem Dialekt sich findenden fremdsprachlichen Elemente hervor, und es erleidet keinen Zweifel, dass wir es hier mit dem Dialekt eines der Schoa-Stämme zu thun haben, von denen bei Barth und Nachtigal so viel die Rede ist.

Über den Gewährsmann wissen wir nun freilich nichts. Es kann derselbe gewesen sein, der die Mittheilungen über das Wadai-Arabische machte.

Die Bemerkungen, die zu den drei übrigen Dialekten gegeben sind und die ich hiernach wiederhole, findet man am Schluss der vorn im Buch sich findenden »Introductory Remarks«. Von diesen sagt Koelle: »These remarks are here communicated as they were received from the different informants, and must be considered as entirely their own«.

Es heisst (obere Paginirung) S. 21:

F. Africanized Arabic, or Arabic naturalized in Africa.

1. Arabic, as spoken —

a. In Wádai. — From Yā́kūba, or John Davis, of Hastings, born at Dṣóka[1] in Wádai; attended a school three years at Fọ̄r, in Dárfur; spent one month in Kúrdofal, and nine years at Zéila[2], in Fádzān[3]. He is now about fifty years of age, and has been twelve years in Sierra Leone, where he is the only native of Wádai.

Remarks. — Wádai is west of Súlā, east of Bṓrnu.

b. In Ádīrar. — From Abd ul Kā́dir, born in the walled-in city of Ágīlil, whence he was sent by his father, when seven years of age, with a caravan from Fā́filalt[4] to Bē̄rān, in order to learn the Koran with the priest Ṣeḥ Sídīye[5]. After having been in Bē̄rān up to his sixteenth year, and often taken part in their wars, and learned to speak their language as fluently as his mother-tongue, he returned to Ádīrar, where he remained till his twenty-second year, with the exception of a visit to Wā́lat one year, where the Bē̄rān language is likewise spoken, and which is about fifteen days' journey from Másīna. In his twenty-second year he accompanied his teacher's brother to Sierra Leone. It occupied them a hurried journey of nineteen days on camels to reach Futa Tórō. One day's journey on horse-back brought them from thence to Búndu, three days to Fúta-Dṣálu, and in seven days more they reached Freetown. His master's brother, with himself and three others, were sent here by the wife and children of Múḥtar Sídi[6], chief of the Bē̄rān district Barā́gne[7]. The chief had been enticed to go on board a French steamer and carried away; and this party was sent to get an interview with him, because there was a report that the French steamer had brought him to Sierra Leone. When they arrived here, which was three years ago, they heard that the steamer had been here but left again. His master's brother

---

[1] Ich habe die Lage nicht feststellen können.

[2] Auch die Lage dieses Orts konnte ich nicht feststellen.

[3] Doch wohl Fezzān.

[4] Tafilalt?

[5] Berühmter Marabut der Brakna, s. Bourrel, Voyage dans le pays des Maures Brakna, in: Revue maritime et coloniale Tome 2 (1861), Paris, p. 521 (vergl. p. 523); E. Mage, Voyage dans le Soudan occidental, Paris 1868, p. 8.

[6] Siehe Faidherbe bei J. Ancelle, Les explorations au Sénégal et dans les contrées voisines ... Paris 1886, p. XXI.

[7] = Brakna.

died insane in Freetown, the other two returned, and Abd ul Kadir ha since remained here and in Fúta-Dṣálu.

Remarks. — Ádīrar is situated in the Zahára sáhal, i. e. western de sert, »sáhal« being the Bēṛān word for the Arabic »mágarību«, about Cap Blanco. Ágīlil is a five days' journey on a camel from Portendik, an three days from the sea. It is subject to Múlei ábd 'Arraḥmān (i. e. Lord servant of the merciful), king of Marákis, i. e. Morocco. Bēṛān, called b the French »Lá Mōr«, is a large part of the desert, joining Ádīrar in th

Sprachproben arabische

Enthaltend Proben: 1. eines Schoa-Dialekts; 2. eines Wadai-Dialekts; 3. eine (im Gebiet

	Englisch.	[Koelle	Ṣōa.	Wádai.
1	One	[3	wāhid	wāhīdu
2	Two		ténēn	sāni
3	Three		tálāt	silāsa
4	Four	[5	árba	árbāa
5	Five		hámsa	ḥámsa
6	Six		síte	sítta
7	Seven	[7	sába	sábāa
8	Eight		samāni	damāna
9	Nine		tíse	tíṭēa
10	Ten	[9	áṣara	áṣāra
11	Eleven		(*knows no further*)	áṣāra wāhid
12	Twelve			áṣāra ótenēn
13	Thirteen	[11		áṣāra ótelāta
14	Fourteen			áṣāra ōárbāa
15	Fifteen			áṣāra ōḥámsa
16	Sixteen	[13		áṣāra ōṣítta
17	Seventeen			áṣāra ōsábāa
18	Eighteen			áṣāra ōdamāna
19	Nineteen	[15		áṣāra otísā
20	Twenty			áṣīrin
21	Man		rādṣil	rādṣil
22	Woman	[17	mára	mára
23	Boy		wálad	wálad
24	Girl		bánat & bit	binéiye
25	Father	[19	ába	ábba
26	Mother		āye	ómma
27	Grandfather		rādṣil ṣāib	dṣidag
28	Grandmother	[21	āya kabīr	dṣidēta

east and south-east[1], and inhabited by the Nomadic and marauding Bḗṛāns or Moors, who live in tents. Bḗṛān also borders on Bámbara.

c. In Bḗṛān. — From the same, Abd ul Kā́dir.

Für alles Weitere muss ich auf meine weiter unten den Sprachproben angeschlossenen Ausführungen verweisen.

Nun mögen hier erst die Sprachproben selbst ihre Stelle finden.

---

[1] D. h. an den Osten und Südosten Adrars grenzend.

Beduinendialekte Innerafrikas.

Dialekts von Adrar (in der westlichen Sahara); 4. des Dialekts der Brakna des Senegal).

	Ádirar.	Bḗṛān.
1	wḗhid & wḗḥed	wā́hid
2	wésnẹ & étnẹ	tenḗni & senḗni
3	ṭèlṭ & ṭélḗṭẹ	salā́sa
4	árbāa	wérbẹ
5	ḥámse	ḥḗmse
6	sítte	sit & sítte
7	sábāa	sḗp & séwẹ
8	asmā́nye	ṭémḗn & sémẹ
9	tísāa	tḗṭ & tḗṭiṭ
10	ásāra	ḗṣir & ḗṣirẹ
11	wáhad ās	wéhidelḗṣir
12	ísnās	wésnel ḗṣir
13	sélatās	ṭéleṭel ḗṣir
14	árbāatās	erḗbe & wérbeeḷḗṣir
15	hámstās	ḥḗmse ẹl ḗṣir
16	síttās	sítel ḗṣir
17	sábāatās	sewḗtel ḗṣir & sḗwẹl ḗṣir
18	smíntās	seméntel ḗṣir & eṭmḗnel ḗṣir
19	tisāátās	tḗse ẹl ḗṣir
20	iṣerín	wéṣīrín & íserín
21	rā́zel, *pl.* ráziāla, rā́dṣel, & rū́edṣel	gōr, rṓeṣẹl, & rā́dṣel, *pl.* ruṣā́la
22	mā́ra, *pl.* ḗyalāt & nísāu	márā, *pl.* nísāa & ḗyālat
23	sabíyu, *pl.* sabíyānu, & gulā́mu, *pl.* súābu	túful, *pl.* ṓyel & sābi
24	túfīla, *pl.* tā́fīlat, & bígru, *pl.* bikā́ru	táfūla, *pl.* tāfálālt
25	ábu (ábī, abū́ka)	bu (bū́ye, būk)
26	úman (úmī, umū́ka)	íya & um (úmi, úmak)
27	dṣádu & ṣit (dṣádī, dṣadū́ka)	dṣádu (ṣídi, ṣídak)
28	dṣádatu (dṣadā́ti, dṣadátuka)	ṣídāt (ṣidā́ti, ṣidātak)

	Englisch. [Koelle	Ṣōá.	Wádai.
29	Son [21	?	wólādi
30	Daughter	?	bíti
31	Elder Brother [23	aḥui, *my brother*	áḥu
32	Younger Brother		?
33	Elder Sister	áḥti, *my sister*	áḥta
34	Younger Sister [25	? (áḥti, *my younger sister*)	?
35	Friend	?	sāhib
36	Stranger	?	dēfān
37	King [27	ṣíah	sóldān
38	Male Slave	ébid	ábid
39	Female Slave	?	ḥādim
40	Doctor [29	ṣidāri	?
41	Medicine		?
42	Head	rās	rās
43	Hair [31	suf	sūf
44	Face		wídṣaha
45	Forehead	wúdṣak	
46	Nose [33	múhurag & múhurah	mūḥar
47	Eye	ēnak & ēnah	·ēn
48	Ear	adānak & adānah	·ádān
49	Mouth [35	háṣimag & háṣimah	ḥáṣim
50	Tooth	sunōnag & sunōnah	sin
51	Tongue	sānag & sānah	lísān
52	Throat [37	rágabadág	rágāba
53	Gullet		
54	Neck		rágāba
55	Shoulder [39	kídfag	kítif
56	Arm	édag	
57	Arm between Shoulder and Elbow		drōa
58	Arm between Elbow and Wrist [41		īd
59	Leg	rídṣilag	rídṣil
60	Outer Hand, or Hand	íd	īd
61	Inner Hand [43		
62	Foot or Instep of the Foot		rídṣil
63	Foot-sole		
64	Finger [45	asāb ídag	ósba
65	Toe	asāb rídṣilag	ḥōmfar

	Ádirar.	Bēṛān.
29	wáladu & íbnu (waladī, waladūka)	wúlid & wúld (wúldi, wúldak)
30	bíntu (bintī, bíntúka)	mint (mínti, míntak)
31	áḥu (aḥī, aḥūka)	ḥu (ḥūye, ḥōk)
32	áḥu	ḥu
33	óḥtun & óḥt (oḥtī, óḥtūka)	ǫ́ḥt (ǫ́ḥti, ǫ́ḥtak)
34	óḥtun	ǫ́ḥt
35	sahā́b (sahā́bī, sahā́buka)	sahā́b (sahā́bi, sahā́bak)
36	dáifu & ráifu, *pl.* duyūfu	raif & ḥā́tar, *pl.* ḥátār
37	sultā́nu, *pl.* salātínu	sultā́n & amōṣár, *pl.* moā́ṣir
38	ábdun, *pl.* abídu	ábdun & ábeit, *pl.* abēt
39	ḥā́dum & ā́matun, *pl.* ḥiādimu	ḥā́dum & ā́matun, *pl.* ḥádan
40	ṣā́fīu, *pl.* ṣuā́fīu	tabēb, *pl.* tubbā́
41	adǫ́uāu, *pl.* dǫuāwíu	falaṣēt, dūa & heṣā́b
42	rā́su (rāsī, rāsíka)	rās & rōes, *pl.* rōos & kibēr (kibērli, kibērlak)
43	sáṛabun, *pl.* ṣā́ru	sáṛbẹ, *pl.* sáṛab
44	wūṣ, *pl.* wūdṣūa; & wádṣīhun, *pl.* wúdṣūhu	wúṣh, *pl.* wuṣūha
45	dṣibhátu, *pl.* dṣubūhat	dṣíbh
46	ánfun & ánf, *pl.* unūfu	ḥánfar, *pl.* ḥanā́fir
47	áinun & áin, *pl.* ugūnun	āi·, *pl.* áināt
48	údṣūnun, *pl.* udṣūnun	ūdun, *pl.* ūdān
49	fámun, *pl.* fumūmi	fúm, *pl.* fámām
50	sin & sínun, *pl.* sinūnu	sin, *pl.* sínei
51	lisānun, *pl.* alsūn & usūnin	láls & lísān
52	únūgu, *pl.* unūgun	rágīwẹ, *pl.* largā́b
53	dṣúllun, *pl.* dṣulūlun; & húlumbẹ́rẹ, *pl.* kúlumbe	holṛūma, *pl.* hulā́ṛēm
54	gẹ́nul, wádāṣ & gásūrun, *pl.* gusūrun	wádāṣ & wágās
55	kítif & kídfu, *pl.* kitā́fin	kítif, *pl.* k·tūf
56	darā́yu & yúmna, *pl.* darā́iyu	diúrtsu & dírdṣu, *pl.* dirā́u
57	zirūu, *pl.* zurūi	zíra, *pl.* zirā́u
58	déra, *pl.* deraā́t	
59	ríṣil & ridṣulun, *pl.* árdṣūlu	ríṣil & kára, *pl.* akárā
60	dṣáharilíadi (yádun, *hand*, *pl.* yadáini)	ẹ́id, *hand*, *pl.* lēidin
61	káffun, *pl.* kufúfun	
62	dṣáharīridṣulu	
63	gádamun, *pl.* gidā́mu	táht-karā́
64	sábā & sábūu, *pl.* sabā́u	sábā, *pl.* sebā́a
65	sábūu ridṣīli	sabā́-kara, *pl.* sebā́a-kara

	Englisch.	[Koelle	Ṣṓa.	Wádai.
66	Elbow	[45	kūbag	zínda
67	Rib	[47		saf
68	Chest		gálbag	gálba
69	Female Breast		díuda	lában
70	Belly	[49	bótana	bádna
71	Navel			súrra
72	Thigh		núsag	gáime
73	Knee	[51	rukúbda & rúkuba	rúgba
74	Heel		léham ríḍsilag	
75	Nail (of Finger & Toe)		honā́fr	hṓ·far
76	Skin	[53	ḍsíldag	ḍsilt
77	Bone			ádun·
78	Vein			hábil
79	Blood	[55		dam
80	Itch			ḍsárab
81	Small-pox			ḍsédāri
82	Hat	[57	ḍsakṓaya	dāgīe
83	Cap			
84	Shoe		néele	nē·ẹle
85	Shirt	[59	hálag	ḥálak
86	Trousers		séroal	súruāl
87	Waist-cloth		*In allen vier Columnen leer.*	
88	Town (Village)	[61		hélle
89	Market			sūk
90	House		bíat	bēt
91	Door	[63	dárb	sidā́de
92	Door-way			háṣma
93	Bed			fórāṣ
94	Mat	[65	búriṣ	búriṣ
95	Knife		sákin	sákīn
96	Spoon			
97	Ear-ring	[67		fáda (*of silver*), rí́al (*of gold*)
98	Armlet or Bracelet			dímlidṣ
99	Pot			búrūma
100	Calabash	[69	gára	gárā

	Ádirar.	Bēṛān.
66	márfak, *pl.* marāfik; & kābu, *pl.* kuābu	fólon·tón·ru, *pl.* pólon·tón·i
67	oṭóllu, *pl.* oṭolólu	ṭálā, *pl.* ṭólō
68	gāṣuṣ & sádūru, *pl.* sudūru	gāsus, *pl.* gōásis
69	bẹzūlu, *pl.* bezāzēlu	bẹzūlẹ, *pl.* bizāzēlẹ
70	bátnu, *pl.* butūnu	kẹ́ṛṣ, *pl.* kurūṣ
71	sórra, *pl.* sorōru	súrru, *pl.* sorōr
72	fáḥoṭun, *pl.* foḥōṭun	gāin, *pl.* guāin
73	ríkib & rúkūbun, *pl.* rikābun	ríkibẹ, *pl.* rikāb
74	gúdu, *pl.* gudū	
75	ṭúfr & ṭúfūrun, *pl.* ṭufār & ṭufūrun	ṭófor, *pl.* aṭfār
76	dṣélt & dṣáldun, *pl.* dṣelūt & dṣulūdun	ṣílt & ilwiṣ, *pl.* ilāwiṣ
77	áram & ádṣāmun·, *pl.* udṣūmun	áram & gẹndūs, *pl.* ádṣām & gẹnādīs
78	árg & súlkun, *pl.* arōg & sulūkun	árg '& wúnyu, *pl.* wunyānyīn
79	dámu	dam
80	ṣárab	ṣídiri
81	dṣídīri, zídīri & bāde	ndṣámbal & ṣárab
82	ofāra, *pl.* gofāfēr; & tādṣun, *pl.* tuādṣun	ṛofāra & gofāra, *pl.* ṛofāfīr
83	gálan sūatu	gílmūs, *pl.* gilāmis
84	nāalu, *pl.* nuūlu	nāal, *pl.* nāel
85	táṣmīr, gamísu & góṣāba	melgíye, *pl.* melāgi; & ḥárta, *pl.* ḥarāt
86	soruālu, sorāwēlu	soruāl, *pl.* sorāwīl
88	garíatun, *pl.* gurūyatin	garíatu & éksar, *pl.* uksūr
89	ẹ́bdsẹ, *pl.* dṣuhūdṣẹ	tādṣara
90	tikít, *pl.* tīkātin; bai, *pl.* buyūtu; & dār, *pl.* diār	ḥáimẹ, *pl.* ḥēām; & tūekit, *pl.* tūekítātin
91	magalāṛu, *pl.* mugālēṛu	tábega, *pl.* tawōg
92	bābu, abuābin	fum, *pl.* fām
93	farāṣun, *pl.* furūṣun	aḥṣára, *pl.* hasāir
94	sarírru, *pl.* sarāīru	sárīr, *pl.* sarāir
95	sikínun, *pl.* sikākínu	sikín & mūs, *pl.* más
96	moragāi, *pl.* morāṛi	murgāi, *pl.* morāṛi
97	bẹ́dīlẹ, *pl.* ebdál	bẹ́dīlẹ & ḥárās, *pl.* ḥárs
98	gálb, *pl.* lógolāb	meyẹ́la, *pl.* meyāīl; & galb & lám, *pl.* galāb
99	márṣan, *pl.* marāṣan; & gídīrẹ, *pl.* gúdūr	múrēsan, *pl.* mírāsan; & tarāb, *pl.* tarárib
100	tāṣaṛalít, *pl.* tíṣaṛalātim	ṣarlít, *pl.* ṣaṛālīt

	Englisch.	[Koelle	Ṣṓa.	Wádai.
101	Gun	[69	búndega	bíndég
102	Powder			albárūd
103	Sword	[71		sēf
104	Spear			hárba
105	Bow			nóbāl
106	Arrow	[73		nóṣāb
107	Quiver			túrkāṣ
108	War			ḥázi
109	God	[75	álla	álla
110	Devil		ṣétān	íbilīs & séitān
111	Idol			
112	Greegree	[77		
113	Sacrifice			sádāka
114	Heaven (sky)		dṣénag	aldṣénna
115	Hell	[79	nára laiāma	dṣahánnāma
116	Fire			nār
117	Water			álmi
118	Soup	[81		wḗke
119	Meat			lāham
120	Salt		mílih	melh
121	Gold	[83		ríal
122	Iron			hádīd
123	Stone		hádṣar	hódṣār
124	Hoe	[85	kadán·ka	dṣárai
125	Axe		fā́sa	
126	Book		kitā́b	kitā́b
127	Ink	[87		dóuāe
128	Sun		gáili & ṣā́miṣ	har
129	Moon (?full)		ṣā́hir	gámar
130	New Moon	[89		
131	Day		ṣā́miṣ	náhār
132	Night		lil	lēl
133	Dry Season	[91		sēf
134	Rainy Season			ḥárīf
135	Rain			mádar
136	Dew	[93		
137	Coal			dṣámur
138	Smoke			dóḥān
139	Soap	[95		sā́būn
140	Sand			rámāla
141	Canoe			márgab
142	Bench, Chair	[97		
143	Needle			íbre

	'Adirar.	Bēṛān.
101	médīfa, *pl.* medā́fa	médīfa, *pl.* medā́fa
102	albārūdu	bārūd & pídar (Gōruman, *i. e. from Jalloṣ*)
103	sáifun, *pl.* suyū́fun	gárēb & gáṭēb, *pl.* gōā́ṭeb
104	báidāu, *pl.* búyūdu	múserā́ga, *pl.* musā́rīg
105	gọus, *pl.* gọ́waīs	neṣā́b, *pl.* neṣā́n
106	néṣāb, *pl.* néṣāṣīb	néṣā, *pl.* néṣā́t; & ársās, *pl.* arā́sis
107	gómdu neṣā́ṣīb	tírekit & gómdu
108	gázi, *pl.* dṣúyūzi	gā́zi & dṣḗis, *pl.* dṣū́yus
109	álla	álla & mūlḛ́na
110	ṣéitān	séitān
111	sírku, *pl.* lasnā́mu	séhẹr, *pl.* shā́r
112	sihīru, *pl.* suhū́ri	séhẹr & sḛ́lḛ̄l, *pl.* seḷā́līl
113	sádāka, *pl.* sudū́katī	sádīgẹ, *pl.* sadā́k
114	dṣánnatu	idṣánna
115	nā́ru & dṣahánnāma	nā́r & dṣahánnāma
116	nā́ru, *pl.* nírān	nā́r, *pl.* nḗrān
117	mẹ	mẹ
118	ídām, *pl.* iādímu	rúndu & taṛā́e, *pl.* taṛái
119	láhāmu	léhẹm
120	mélhu	ẹlmélh
121	dṣáhabun & ṭéhẹb	ṭéhẹb
122	hadídun	hádīd
123	hádṣārun & háṣar, *pl.* hidṣā́run	háṣar, *pl.* hedṣā́r
124	dṣā́lo (*a sort of plough?*)	kḗri, *pl.* kḗrídye
125	dṣámbẹrẹ, *pl.* dṣámbẹ; & gū́dum, *pl.* góādim	dṣámbẹrẹ, gīdū́m & gā́dūm, *pl.* giwādīm
126	kitā́bu, *pl.* kutū́bu	máhabuk, *pl.* mahā́bīk
127	duā́ya	mḗdāt
128	sámsun	sẹ́ms
129	gámārun	gámra
130	gámārun dṣadídun	ṣídīd gámra
131	nahā́ru, *pl.* níhirān	náhār, *pl.* náhāri
132	láilu, *pl.* líāli	leil, *pl.* líāl
133	tọudṣi & ṣté, *pl.* ṣitā́i	tọudṣi
134	ḥárīf, *pl.* ḥarā́if	ḥárīf, *pl.* ḥoā́rif
135	mátār & mátārun, *pl.* mutū́rin	shā́b, *pl.* séhibā́n
136	tā́lāmait	tállamait, *pl.* talā́līm
137	humā́ma, *pl.* hómūm	hámma, *pl.* hamā́m
138	doḥā́n, *pl.* doḥāínu	dóḥnu
139	sā́būnu, *pl.* suābínu	gásāl & sā́būn, *pl.* gasā́sīl
140	tarā́b, *pl.* torā́rīb	tarā́b & tsántsali
141		gā́rib, *pl.* goā́rib & safína
142	mudṣilā́sa, *pl.* madṣalísu	magā́da, *pl.* magā́īd
143	bíṛẹ, *pl.* ibā́ri; & íbratun, *pl.* libā́ru	bíṛẹ & ḥayat, *pl.* ḥayā́īt

	Englisch.	[Koelle	Ṣṓa.	Wádai.
144	Thread	[97		ḥḗt
145	Rope	[99		hébil
146	Chain (Fetters?)			dṣíntsīr
147	Drum			nugára & dábal
148	Tree	[101	ṣédar	ṣḗdar
149	Firewood			hádab
150	Walking-stick			oud
151	Leaf	[103	háwan	háṣīṣ
152	Root		rūga	ḗrig
153	Palm-tree			támar (*date*)
154	Palm-Oil	[105		
155	Guinea-Corn (bearing like Maize)			
156	Kuskus (bearing like Oats)		*In allen vier Columnen leer.*	
157	Cotton	[107		gótun
158	Cotton-plant (a Shrub)			gótun
159	Cotton-tree			
160	Camwood	[109	*In allen vier Columnen leer.*	
161	Rice (*uncooked*)			rīs
162	Yam			
163	Cassada	[111	*In allen vier Columnen leer.*	
164	Ground-nut			fūl
165	Pepper			ṣḗṭa
166	Onion	[113		básal
167	Maize			amábāt
168	Beans			lúbīa
169	Farm	[115	zarḗ & zára	zar
170	Forest			kádāde
171	Horse		dṣán·ga	hósān
172	Mare	[117		fáras
173	Cow		bágar	bágar
174	Bull		tūr	
175	Milk	[119		lában
176	Butter			sámin (déhen, *melted*)
177	Ewe (Sheep)		táurḗe	nádṣe
178	Ram (Sheep)	[121		kábṣ
179	Goat		ānam	nḗze
180	Buck			bíse
181	Cat	[123		bíse
182	Rat			fār
183	Pig			ḥánsīr
184	Bat	[125		abĕ̆rgēb
185	Pigeon			hām
186	Parrot			

	Ádirar.	Bḗṛān.
144	súlkun, *pl.* sulūkun	súlk & borā́ma
145	hábeḷ & hábūlun, *pl.* hubūlun	būm, hábeḷ & ríbig, *pl.* ribā́g
146	ógūfal & sílsel, *pl.* gafāfḗlu	dṣálālal, sílsel & mālāga
147	tábal & tabálla, *pl.* tubūl	tábal, *pl.* tabálla
148	sádṣārun, *pl.* lasdṣā́ru	sádṣar, *pl.* sdā́r
149	ūd, láḥdāb & ūdan	ḥaṣbā́e & láḥdāb, *pl.* áḥṣab
150	dḗbūs, *pl.* dibā́bīs	ása, dḗbūs & sáuru, *pl.* ísān
151	wárga, *pl.* wárāg	wárga, *pl.* lö́urāg
152	árug, *pl.* urūgu	árug & dā́dul, *pl.* dā́di
153	sádṣāru, *pl.* lasdṣā́rū	
154	dṣáitu	tīr
155	zára	bíṣīna (kúskus, *cooked*)
157	kútān	kútān
158	líge, *pl.* līgḗdṣi	líge, *pl.* lígil
159	bantan· & bantín·ne	
161	lúrdṣu (lā́iṣ, *cooked*)	māro & lurdṣu (lā́iṣ, *cooked*)
162	bágalun, *pl.* boṛṓl & bugūdu	
164	dṣúrādṣu, *pl.* dṣúdṣāru	gḗṛtērḛ, *pl.* gḗṛte
165	fúlfuli	hárōr
166	básli, *pl.* básūli	básal, *pl.* lábsal
167	máka	tatkúlēt & makā́ri
168	lḗgḗn, úladilḗgḗn & wúlāt	lḗgenḛ, *pl.* lḗgḗn
169	hársun, *pl.* hurūsun; & hárṭ, *pl.* haráiṭ	hárṭ, *pl.* harḗiṭ
170	gā́ba, *pl.* géiāb	gāba, *pl.* gíbān
171	umtéiḛ, *pl.* ḥā́ili	umtéiḛ, *pl.* ḥai
172	fáras, *pl.* fírsān	fáras, *pl.* fírsān
173	bágara, *pl.* lóbūgar	bāgara, *pl.* lóbgar
174	ṭṓr, *pl.* ṭéār	ādārif, ṭōr, ṣádā, wadáṣ & wágās
175	ílbḛn, *pl.* lubūn	ḗben, lbḛn & líben, *pl.* lubūn
176	zíbde (déhḛn, *melted*)	zíbde (déhen, *melted*)
177	nā́zḛ & ṣḛ, *pl.* lágānan	nā́ze, *pl.* láṛanām
178	kḗbṣ, *pl.* kibā́ṣ	kḗbṣ, *pl.* kibā́ṣ
179	ánz, *pl.* meṛḗ·z	ánz, *pl.* meáiz
180	áturūs, *pl.* atārḗs	áturūs, *pl.* atārīs
181	nōs, *pl.* lámās	nṓs, *pl.* lámās
182	fār, *pl.* lafiār & fḗrān	hḛr, *pl.* hérrān
183	hándṣir & ḥansḗru, *pl.* ḥánāsḗru	ḥandṣíru & hamā́r al-gāb (*bush-hog*)
184	wilwilndu, *pl.* bilwildi	
186	dṣṓi, *pl.* dṣṓdṣi	

	Englisch.	[Koelle	Ṣṓa.	Wádai.
187	Fowl (Hen)	[127	dṣidā́da	dṣédād
188	Cock			
189	Egg		bíar	bḗd
190	Bird	[129		dḗr
191	Fish			ḥūt
192	Serpent			dḗbīb
193	Scorpion	[131		ágerab
194	Mosquito			bā́ūda
195	Butterfly			
196	Spider	[133		ámnuṣāb
197	Wasp			dógbān
198	Bee			náhal
199	Honey	[135		nā́hal
200	Lion			zā́id & dūd
201	Leopard			nímer
202	Elephant	[137		fīl
203	Ivory			sin al fīl
204	Alligator			túmsā
205	Monkey	[139		tígil
206	Chamelion			hérībe
207	Lizard (the common one)			zā́ra
208	The large red-headed Lizard	[141		dab
209	Toad			dífdē
210	Frog			
211	Dog	[143	kálb	kálb
212	Great, large		kabíri	kábīr
213	Little, small		zaáiri	sáṛā́ir
214	White	[145	ā́biar	ábīat
215	Black		ázerag	azíṛak
216	White Man			áhāmar
217	Black Man (Negro)	[147		nā́dèm ázīrak
218	Good		zḗin & sámha	zḗn
219	Bad		fázel	fásil
220	Old	[149	gádim	ṣā́ib
221	New (young)		dṣḗdíd	dṣádīd
222	Sick		wṓdṣa	mḗdṣu
223	Well	[151	ā́fi	ā́fīa
224	Hot		hā́mi	wṓdsa
225	Cold		sā́gid	ságē
226	Wet	[153	mbḗlat	léiin
227	Dry		yā́bus	yā́bis

	Ádirar.	Bḗṛān.
187	díkẹ, *pl.* díkāt	díkẹ, *pl.* díkāt
188	dīk, *pl.* ladíāk	dīk, *pl.* ladíāk
189	báiṛa, *pl.* báiāṛu	báiṛa, *pl.* baiā́ṛ & baiṛáti
190	tā́er, *pl.* túyūr	tā́er, *pl.* latḗar
191	hū́t, *pl.* hītānu	hū́tẹ, *pl.* lehū́t
192	háiatun, *pl.* huyū́tun	habḗlar, *pl.* habā́lar
193	ā́garab, *pl.* agārib	
194	nā́mus	nā́mus
195	bḗdel, *pl.* bḗdi	bḗdel, *pl.* bḗdei
196	ndṣámbal, *pl.* dṣámala	ḥabḥā́ba, *pl.* ḥabā́b
197	mbúbūtu, *pl.* búbūti	
198	náhal, *pl.* náhāl	náhal, *pl.* anhā́l
199	ásalu	lḗhsẹl
200	ubarṓdi, *pl.* barṓde; & lúsdu, *pl.* lusū́du	nímir, *pl.* námūr
201	nímir, *pl.* nimū́ri	síba, *pl.* sbā́a & lúsdu
202	fḗl, *pl.* lafíāl	fēl, *pl.* lafíāl
203	sínulfḗli	sin al fēl
204	nṓṛōa, *pl.* nṓdi	
205	fā́ma, *pl.* lafíām	fā́ma, *pl.* lafíām
206	dōnyárgal, *pl.* dōnyárde	
207	dṣúbugēl, *pl.* dṣúbūdi	
208	kū́dṣi, *pl.* kū́dṣe	
209	zárān, *pl.* zárāt	zárat, *pl.* lázrāt
210	lafā́da, *pl.* lúfdu	
211	kálbu & kḗlbu, *pl.* kilā́b	kḗlb, *pl.* lekélāb
212	kibér & kabḗru	ikbér
213	sagḗr & sáṛēr	ásger & sáṛēr
214	ābíad	abíad
215	káhal & áswadun	asṓat & ákal
216	ábīadun, *pl.* baiādū́na	rā́dṣil abíad, *pl.* raṣā́l abóir
217	asū́adu, *pl.* sáwādína	rā́dṣil ákal, *pl.* raṣā́l akóhal
218	húsnun, mutā́dẹl & zā́līhun	tā́dẹl & mā́lūm
219	ẹzṓz, ṣáihu, zárran & lāḥáira	mohā́li
220	déris (*of things*), sáiḥu (*of men*)	kéhẹl & ṣū́ẹh
221	dṣadídun (*of things*), saṛḗrun (*young*)	izdíd
222	mā́rāla	mṓṣó
223	ṣáḥha	sáhẹ
224	hā́mēun	hā́mi
225	bárdun	bā́rid
226	abtála	mewlṓl & mebulṓl
227	ābása	yā́bes

	Englisch.	[Koelle	Ṣṓa.	Wádai.
228	Greedy	[153	rā́gīb	
229	Stupid	[155	talfā́n	mádumūs
230	Rich		abúhumām	fī́ al māl
231	Poor		múskīn	mískīn
232	Straight	[157	hā́adag	
233	Crooked (bent)		hā́awodṣ	
234	I go		maṣḗt	ána mā́ṣi
235	I come	[159	dṣ́it	ána nā́dṣi
236	I run		arḗt	ána nā́dṣīri
237	I stop		wagáft	ána négīf
238	I sit down	[161	gaát	ná goād
239	I lie down		bárgut	nárgūd
240	I breathe			níndṣam
241	I cough	[163	bugúi	núgo
242	I sneeze			
243	I snore			nitnáḥam
244	I laugh	[165	báthar	nā́thag
245	I weep		bakḗt	nápki
246	I kneel			ná būrug
247	I dream	[167	helímt	
248	I sleep			nénūm
249	I die		mūt	māt
250	I fall	[169	wagáḥt	nága
251	I rise		gamḗt	nágūm
252	I speak			nitkálām & nahádes
253	I hear	[171	sumáḥta	násma
254	I beg		ánida	nádba
255	I bathe (wash myself)		kasált	nilbárat
256	I see	[173	ṣífta	níṣūf
257	I take		ṣílta	níṣīl
258	I buy		ṣerḗta	náṣīri nebḗ
259	I sell	[175	bíta	náṣīri
260	I love thee			nábarēk & neridak
261	I give thee			adḗdak
262	I eat rice (yam)	[177	īā́kul (*I eat*)	nā ákul rīs
263	I drink water		bḗṣireb (*I drink*)	náṣirab álmi
264	I cook meat		basūt (*I cook*)	nā́ tubuḥ láham
265	I kill a fowl	[179	dabáḥta (*I kill*)	náktul dṣidā́de
266	I cut a tree		gadáḥta (*I cut*)	nágda ṣḗdar
267	I flog a child		katál (*I flog*)	nádurōb wálad
268	I catch a fish	[181	karápta (*I catch*)	nágurōb hūt
269	I break a stick		kasárta (*I break*)	nágsir ṣḗdar
270	I call a slave		banā́da (*I call*)	ninā́de ábid
271	I cover a pot	[183	sadḗta (*I cover*)	naḥátil búrma
272	I sew a shirt (cloth)		hāyáta (*I sew*)	naḥā́yit hálak

	Ádirar.	Bḗṛān.
228	mohā́li	moháili
229	dṣánna	meḍṣinūn
230	sámāna	smḗn
231	nágāda	nā́gad
232	dṣúbna	bāṣiṛā́tu
233	áwos	ā́os
234	dṣahábtu	mā́ṣi
235	dṣítu	zéit
236	harábtu	hárabt
237	dṣalástu	héneit
238	gāatu	gā́t
239	númtu	tkéit
240	nafástu	
241	kaháit	kaháit
242	atáṣt	átaṣt
243	an·ḥárt	án·ḥart
244	dahágd	dahákt
245	bakáit	ibkéit
246	sādṣátu	keḗrsāt
247	halímtu	hálimt
248	nūúmtu	ríget
249	mét & méttu	met
250	tā́ht	táḥt
251	gómt	gumt
252	gúltu	kḗlḗmt
253	samḗtu	smā́t
254	tálābtu	tálapt
255	sahámtu	estáhamt
256	raáitu	ṣift
257	aḥáṣtu	gáwat & ahákḗmt
258	sáraitu	seréit
259	bítu & bā́atu	beḗt
260	nahúbīka	náweṛeik
261	atáituka	ātáitak
262	akáltu lūrdṣi	kḗltu māro
263	ṣaráptulmāa	ṣaráptu mḗ
264	tabáḥtu láhamu	tabáḥtu láhām
265	gatáltu díku	ṭabā́tu dík
266	gatā́tu sádṣāri	agatā́tu sádar
267	daráptu sabí	bátāit túful
268	ḗḥáṣtul hūta	gáwatu hūtḗ
269	gasártu sádṣārin	dḗgdḗktu ṛọut
270	daáitu ábdan	dāitu ábdun
271	gatáitu gídīratun	gatáitu gídīre
272	ḥaiátu gamḗ sun	ḥaiátu gaṣāwa

	Englisch.	[Koelle	Ṣṓa.	Wádai.
273	I pray to God (beg God)	[183	basálla (*I pray*)	naṣáhat álla
274	I play	[185	badálal	
275	I do not play			máunálāb
276	I dance			
277	I do not dance	[187		máunálāb múnkar
278	Yesterday		umbákar & ambákar	ámis
279	To-day		asbáḥt(?)	ályōm
280	To-morrow	[188	búkura	ambákir

Die Reisewerke Barth's und Nachtigal's (die Titel s. oben S. 143) sind, soweit ich gesehen habe, fast unsere einzigen, jedenfalls die bei Weitem wichtigsten Quellen für unsere Kenntniss des arabischen Volkselements in Bornu (mit angrenzenden Districten) und Wadai. Die eigentlich wissenschaftliche Erforschung des mittleren Sudans ist nicht erst durch Barth, sondern schon drei Jahrzehnte vor ihm durch Denham und Clapperton begonnen worden. Aber in den Berichten dieser beiden Reisenden [1], die Bornu näher kennen lernten und mit Schoa-Arabern vielfach zusammenkamen, finden wir wohl hier und da Namen von Schoa-Stämmen gelegentlich genannt, auch gelegentliche Bemerkungen über diese Schoa (so in Clapperton's Bericht p. 7 über die Kopftracht der Schoa-Frauen; in Denham's Bericht p. 266 über die Zelte und Lager der Schoa), sowie namentlich auch lebensvolle Darstellungen von Erlebnissen, insbesondere Gesprächen, welche Denham mit diesen Arabern hatte und in deren Mittheilung er eine ganze Anzahl von arabischen Ausdrücken und kleinen Sätzen einfügt — aber die beiden Reisenden sind keineswegs darauf ausgegangen, ethnographische Daten über diese Araber zu sammeln und darzubieten. Das von ihnen zufällig Bemerkte mag bei späteren Einzeluntersuchungen über die centralafrikanischen Araber hie und da einmal zufällig von Nutzen sein.

Nach Barth und noch vor Nachtigal ist Bornu von Gerhard Rohlfs besucht worden [2]. Dieser widmet im zweiten Theil seines Reisewerkes S. 30 den Schua rund 20 Zeilen.

Nach Nachtigal wurden Wadai, Bagirmi und Bornu im Jahre 1880 von Matteucci und Massari durchzogen. Aber weder Massari's Bericht [3] noch Matteucci's dürftiges, durch G. Dalla Vedova veröffentlichtes Tagebuch [4] bieten irgend etwas, das für die Ethnographie der Araber des Sudans von Belang wäre.

Das Buch von Monteil [5] ist mir leider nicht zugänglich gewesen.

---

[1] Narrative of Travels and Discoveries in Northern and Central Africa ... by Denham, Clapperton and Oudney ... London 1826.

[2] Quer durch Afrika ... Theil 1. 2. Leipzig 1874/75.

[3] Bollettino della Società geografica italiana Anno 15. 1881 (Vol. 18 = Ser. 2 Vol. 6) p. 811—837. Deutsch im Ausland. 1882. S. 661 ff. 748 ff. 794 ff.

[4] Bollettino della Società geografica italiana Anno 19. 1885 (Vol. 22 = Ser. 2 Vol. 10) p. 641—673. Mit Karte.

[5] De Saint-Louis à Tripoli par le lac Tchad. Paris 1895.

	Ádirar.	Bēṛān.
273	taláptul lāha	taláptullāha
274	lāáptu	laāpt-
275	lám lāáptu	mā alāpt
276		rgáṣt
277		mā argáṣt
278	ámsu	íṣde & yámis
279	yáoma	ilyūm
280	gádan	gádẹ & ṛádẹ

Sehe ich vom Buche Monteil's ab, über das ich nicht urtheilen kann, so scheinen mir für die Erkenntniss der ethnographischen Verhältnisse der Araber Bornus und Wadais neben Barth's und Nachtigal's Mittheilungen noch am meisten Beachtung diejenigen Angaben zu verdienen, die Johann Ludwig Burckhardt in Mekka von Pilgern, die aus dem Sudan kamen, erkundete[1]. Barth erhebt ja (III 413 Anm.) gegen ihn den Vorwurf: »Im Allgemeinen verunstalten allerhand Irrthümer seine die Länder östlich vom Tsād betreffenden Angaben, nicht nur in der Geographie, sondern auch in der Ethnologie dieser Gegenden, indem er fortwährend einheimische und arabische Stämme mit einander verwechselt«. Aber dieser Vorwurf ist doch nur innerhalb gewisser Grenzen zutreffend. Denn es ist zu beachten, dass Burckhardt den bei Weitem grössten Theil seiner Angaben (App. I) von einem Manne der Benī Ḥasan aus der Gegend des Baḥr el-ġazāl (zwischen Kanem und Wadai) erhalten hat. Diese Benī Ḥasan sind einer der wichtigsten, wie es scheint, einer der am reinsten erhaltenen Schoa-Stämme. Sie sprechen ausschliesslich Arabisch. So dürfen wir doch wenigstens die nicht unerheblichen Mittheilungen, die Burckhardt über diesen Stamm macht, vielleicht aber auch noch einige andere, in denen sein Gewährsmann wohl unterrichtet sein konnte, als zuverlässig ansehen. In der That stimmen viele seiner Angaben zu denen Nachtigal's, und es kann keine Frage sein, dass, was speciell die Araberstämme Centralafrikas angeht, Nachtigal, von dem erheblichen Mehr, das er Barth gegenüber giebt, abgesehen, ganz gewiss gründlicher unterrichtet ist als Barth. Nachtigal, der von Ende 1862 ab erst in Algerien und darnach als Arzt in Tunis bis Ende 1868 gelebt hatte, konnte erheblich besser arabisch als Barth. Daher erklärt sich der Charakter seiner Mittheilungen, in denen er viel mehr als Barth Zusammenhangendes giebt. Ausserdem war er in weit höherem Grade als Barth in der Lage, seine Erkundigungen bei den verschiedensten Stämmen oder sogar bei verschiedenen, oft über weit aus einander gelegene Gegenden des Sudans verstreute Abtheilungen einer Stammesgemeinschaft anzustellen. Es liegt auf der Hand, wie sehr ihm auch dieser Umstand helfen musste, Wahres von Falschem zu unterscheiden, Abgerissenes zu verknüpfen und

[1] Travels in Nubia. Second edition. London 1822. Erste Auflage daselbst 1819. Deutsch 1823. — Darin Appendix I und II (2. engl. Aufl. p. 433 ff.).

Unvollständiges zu ergänzen. — Man verliere nun auch bei Burckhardt nicht aus dem Auge, dass dieser Mann ganz vorzüglich Arabisch konnte. Und da er überdies die von ihm mitgetheilten Stammesnamen ausser in Umschrift auch in arabischer Schrift giebt, wodurch manche Schreibung bei Barth und Nachtigal Licht erhält, so ist klar, dass man bei Untersuchungen über die Araber Centralafrikas die Angaben Burckhardt's durchaus in Betracht ziehen muss.

Der Name Schoa (Nachtigal) oder Schua (Barth) ist ein allgemeiner Gattungsname, mit welchem alle seit alter Zeit in Bornu ansässigen Araber, die jetzt einen integrirenden Theil der Bevölkerung des Landes bilden, bezeichnet werden. Derselbe Name wird ihnen auch in Bagirmi beigelegt, in der Form *Schūwa*. Dagegen heissen die in Wadai seit alter Zeit heimischen und zum Theil nachweislich mit den Schua-Schiwa verwandten Araber *Arámka* (Plur. von *Aram*, einer von *ʿArab* abgeleiteten Form). Ein Araber von der Küste wird nie mit dem Namen Schua bezeichnet, sondern *Wá-ssirī* oder *Wá-ssilī* genannt (B. II 438).

Die Schoa bilden einen ansehnlichen Theil der Bevölkerung Bornus; sie dürften in Bornu nach Barth's Urtheil zur Zeit dieses Forschers im Ganzen eine Bevölkerung von 200000 bis 250000 Seelen ausgemacht haben, da sie etwa 20000 Mann leichter Reiterei in's Feld stellen konnten (B. II 439), während allerdings Nachtigal (II 438) ihre Zahl erheblich geringer angiebt. Sie sind besonders zahlreich im Süden und Südosten des Tschad-Sees, d. h. im Südosten von Bornu, in Logon und in Bagirmi (B. III 125. 200ff. 254; N. III 30). In Kanem dagegen giebt es nur etwa 500 Schoa, gegen etwa 4500 Wassili und etwa 5000 Tundscher (N. II 346; vergl. über die Tundscher weiter unten).

Die meisten Schoa haben feste Dörfer, wo sie während der Regenzeit leben und das Feld bebauen; während der übrigen Jahreszeit aber wandern sie mit ihren Heerden umher (B. II 439). Sie sind Rinderhirten; es ist eine Varietät von gebuckelten Rindern, die sie und ebenso wie sie auch die *Baqqāra*-Araber in Wadai züchten (N. III 187). In Dörfern leben sie bisweilen mit Kanuri vermischt (B. II 441), wie sie denn überhaupt sich vielfach mit der einheimischen Bevölkerung vermischt haben. Aber andere Schoa erhalten sich mehr oder minder rein; Nachtigal traf Schoa, die, obwohl seit Generationen in der Nähe von Kuka angesessen, fast kein Kanuri kannten (II 436). Derselbe Forscher machte die Bemerkung, dass diejenigen Schoa, welche sich von der Vermischung mit den Eingeborenen freier gehalten haben, im Allgemeinen in dem wasserreichen Bornu nicht eben zu gedeihen scheinen (ebenda).

Wir finden nun bei Barth und Nachtigal eine Fülle von besonderen Angaben über diese Schoa, über Namen, Stärke, Wohnsitze, physischen Charakter, allerlei ethnographische Einzelheiten u. s. w. der einzelnen Stämme, in welche die Schoa zerfallen. Diese Angaben hier zusammenzustellen, unterlasse ich um so mehr, als es sich für mich im Wesentlichen nur um ein Ausschreiben des von diesen Forschern Mitgetheilten handeln würde; es liegen leider über diese Araber bisher noch zu wenig andere zuverlässige Angaben vor, deren kritische Vergleichung mit den Angaben

Barth's und Nachtigal's zu neuen Erkenntnissen oder zu einer Bestätigung der Angaben dieser beiden Forscher führen könnte. Ich verweise daher auf Barth's und Nachtigal's Reisewerke selbst; unter Anderem beachte man B. II 545. 657, III 77. 125. 243ff. 285ff. 350. 387. 390. 413. 438. 476. 507. 527. 558. 583; N. II 436ff. 670ff. Die Angaben bei Barth sind verstreut; Nachtigal giebt Zusammenhangendes. — Insbesondere vergleiche man noch: Über die physische Beschaffenheit der Schoa s. B. II 441; zu den gelegentlichen Angaben über Hautfarbe vergl. N. I 428, III 222 und B. II 130; Beziehungen zu den Fulbe s. B. II 439. 441, III 326; Bekleidung s. B. III 69; die Frauen verschleiern sich, soweit Barth gesehen, nie, s. II 658; Haartracht der Frauen, weiblicher Schmuck s. B. II 658; N. II 491 vergl. 498. 617; die Frauen tätowiren und bemalen sich stark, vergl. Rohlfs, Quer durch Afrika II 30; Hütten der Schoa s. B. III 326. 412f.; N. II 510; ihre Bewaffnung s. B. III 207: Kein einziger Schoa hat ein Feuergewehr [das sonst in Bornu im Gebrauch ist], alle sind nur mit Lanzen bewaffnet, gewöhnlich einer Stosslanze, *kassakka*, und vier kleinen Wurfspeeren, *ballem*; sehr wenige haben Schilde. — Todtenklagende Frauen s. B. II 655f.; die Schoa haben das Gesetz der Blutrache, *e'dhīe*, und den Gebrauch der Infibulation der jungen Mädchen, s. B. III 413; ich weiss nicht, ob mit dieser Infibulation die von Rohlfs a. a. O. II 30 hervorgehobene Beschneidung der Mädchen identisch ist. — Über den sittlichen Charakter der Schoa vergl. B. II 453, III 198. 207. 248.

Hellfarbig und bestrebt, ihr Blut möglichst rein zu erhalten, sind die *Dschô'ama* (N. II 436), die eine abgezweigte Abtheilung der Aulâd Râschid in Wadai (vergl. weiter unten) sein wollen. Hellfarbig sind auch die *Beni Hasen* (N. II 346. 437) oder *Hassan* (B. III 77. 350. 387), die sich ausser in Bornu, Kanem und Bagirmi (s. an den angeführten Orten) auch in Wadai finden, ja, eine grosse Menge von ihnen schweift sogar im östlichen Sudan umher (B. III 507f.). Über sie vergleiche namentlich auch Burckhardt (s. oben). Verhältnissmässig rein sind auch die durch Zahl und Wohlstand bemerkenswerthen *Qawâlĭma* (N. II 437). Am wenigsten rein sind die *Salāmāt* (N. II 437. 670) oder *Ssalamāt* (B. II 545. 657, III 243. 413), die auch in Wadai verbreitet sind. Eine weit nach Süden vorgeschobene Colonie dieses Stammes ist Bēlem in Adamaua (B. II 545). Dass die Araber in Adamaua, die offenbar im Allgemeinen mit den Schoa Bornus und Bagirmis zusammengehören, im Begriff sind, ihre Nationalität zu verlieren, da die Vermischung mit den Eingeborenen schon weit vorgeschritten sei, hat Siegfried Passarge hervorgehoben (Adamaua ... Berlin 1895 S. 427; vergl. Taf. 19 und die Abbild. S. 80). — »Wahrscheinlich durch Mischung sehr verändert« sollen die *Beni Wâĭl* im östlichen Kanem sein (N. II 327. 342. 346). Denselben Namen führen die Aneze-Stämme der syrischen Wüste, s. ZDMG. V 22; aber auch noch eine Abtheilung des Schoa-Stammes der *Qawâlĭma* (s. oben) heisst so (N. II 437). — Nach Burckhardt 434 haben die بنى وايل in Kanem ihre eigene Sprache und sprechen nicht arabisch.

Es ist nun aber von besonderer Wichtigkeit, dass es den ausgezeichneten Nachforschungen Barth's und Nachtigal's gelungen ist, über den Ur-

sprung dieser Araber und ihre Zusammenhänge sowohl unter sich als mit den Arabern anderer Gegenden Aufschlüsse zu erhalten.

»Diese eingeborene arabische Bevölkerung«, sagt Barth II 438f. von den Schoa, »ist ganz entschieden von Osten her eingewandert ... Es kann darüber kein Zweifel herrschen, dass diese Bevölkerung aus Nubien und Kordofān eingewandert ist, indem sie allmählich, und ohne Aufsehen zu erregen, als friedliche Rinderhirten durch die östlichen Theile des Negerlandes vordrang und sich so endlich auch über dieses Land [Bornu] verbreitete, ohne weiter nach Westen vorzudringen.«

Für einen Theil der Schoa hat Barth mit dieser seiner Behauptung sicherlich Recht. Ein Grund hierfür liegt zunächst in dem von Nachtigal II 435 behaupteten und durch seine speciellen Angaben über die verschiedenen Araberstämme Centralafrikas von Bornu bis Darfor vollauf bestätigten Zusammenhang einzelner Abtheilungen der Schoa mit ostsudanischen Araberstämmen. In der That, wenn, wie es den Anschein hat, diese Schoa weder im Zusammenhang stehen mit den westsudanischen Arabern (zwischen Bornu und der Gegend um Timbuktu giebt es keine Araber), noch mit den Arabern der nordafrikanischen Küste, so können sie nur von Osten gekommen sein, wie denn überhaupt im mittleren und östlichen Sudan das arabische Element je weiter nach Osten um so bedeutender ist, so dass die westlichsten Theile als Ausläufer einer Masse, die sich von Osten her ergoss, erscheinen. Einen anderen Grund für den östlichen Ursprung mindestens eines Theils der Schoa werden wir in der Sprache derselben finden.

Ob freilich alle Schoa vom Osten gekommen sind, muss fraglich erscheinen. Wenigstens sagt Nachtigal, dass die *'Assâla* aus Fezzān stammen sollen (III 211, vergl. II 437. 670).

Neben den Schoa giebt es dann noch in Bornu und Kanem andere Araber, die sicher vom Norden stammen und, wie oben schon gesagt, mit dem allgemeinen Namen *Wassilī* oder *Wassirī* bezeichnet werden. Dazu gehört vor Allem der Räuberstamm der Aulād Slīmān (*Slimān* B., *Solîmân* N.), über den wir namentlich aus B. III 56ff. und N. II 17ff. Vieles erfahren; vergl. B. I 154. 195. 198, II 227 und N. I 173ff. 372. Diese Räuberbande hatte Gesellen und Nachzügler aus anderen Stämmen, wie man aus den angeführten Stellen entnehmen wolle (vergl. auch N. III 85); warum soll sie nicht auch Vorgänger gehabt haben?

Weder zu den Schoa noch zu den Wassilī werden die Tundscher gezählt (vergl. oben), die in Darfor, Wadai und Bornu (Kanem) leben (N. III 449). Nach den besonderen Angaben, die wir bei N. 311. 358 und 449 finden, sind es offenbar Hilāl-Araber, die von Tunis nach Innerafrika einrückten. Während sie sich in Darfor sehr stark mit den Eingeborenen vermischten, haben sie dies in Bornu nicht gethan und bewahren hier auch physisch noch den Charakter ihrer Abstammung (N. III 450)[1]. Nach Darfor sollen sie vor etwa 400 Jahren gekommen sein (N. III 449).

[1] Barth hält diesen Stamm nicht für Araber und Burckhardt sagt von den *Tendjear* (تنجر) in Kanem, dass sie ihre eigene Sprache hätten und kein Arabisch

Was die Frage angeht, seit welcher Zeit es schon Araber in Centralafrika giebt, so hat Barth (II 343, vergl. 438) durch ein historisches Document ihre Gegenwart, wenigstens in Kanem, für das 16. Jahrhundert nachgewiesen.

In Bagirmi, wo die historischen Traditionen mit grosser Treue gepflegt werden (N. II 692), erkundete Barth, dass es, als der heidnische Fürst Dokkēnge 300 Jahre vor Barth sein neues Königreich gründete, dort schon einige Araberstämme (Schua) gab, darunter namentlich die *Benī Hassan* (III 387). Nach Nachtigal's Nachforschungen weideten in Bagirmi schon im 15. Jahrhundert neben Fulbe die arabischen Stämme der *'Assâla*, *Debâba*, *Asēla*, *Dekâkire* und *Chozzâm* (II 693), Stämme, die heute noch in Bornu und Bagirmi vorhanden sind.

Gegen diese Feststellungen spricht nicht, dass Leo der Afrikaner, der doch eben um jene Zeit Bornu besucht hat, von Arabern in diesem Lande nichts sagt. Denn er war nur einen Monat in Bornu (80 AB)[1] und giebt gerade über dieses Land eingestandenermaassen nur dürftige Nachrichten.

Dagegen finde ich in einer anderen Quelle die Gegenwart von Arabern in Kanem schon für eine sehr viel frühere Zeit bezeugt. El-Bekri, der sein Buch der Wege und Königreiche im Jahre 1067 n. Chr. schrieb, sagt, indem er von Kanem spricht (Descr. de l'Afr. Septentr. Texte arabe par de Slane, S. ١١ Zeile 10 f.): ويزعمون ان هنالك قوم من بنى امية صاروا اليها عند محنتهم بالعباسيين وهم على زى العرب واحوالها. Mag es sich hier mit der Beziehung zu den Omaijaden verhalten wie es wolle — die Behauptung der Thatsache, dass es um jene Zeit (Mitte des 11. Jahrhunderts n. Chr.) in Kanem einen durch sein Äusseres und seine ganzen Verhältnisse als arabisch von den Eingeborenen abstechenden Stamm gab, ist sicherlich nicht aus der Luft gegriffen. —

Über die Araber Wadais wolle man sich aus Barth an verschiedenen Stellen des dritten Bandes, insbesondere III 507 ff. und 528 ff. (vergl. ferner z. B. 339. 560), sowie aus Nachtigal III 206 ff. und Burckhardt a. a. O. besonders App. I unterrichten. Sie züchten theils Rinder wie die Araber Bornus (vergl. oben, dort auch über die Rinder der Wadai-Araber), theils Kamele (s. N.). Das Kamel in Wadai ist ähnlich dem der Tubu, gross, schön, glatthaarig, von gelblicher Farbe (N. III 187). Es ist das der südlichen und mittleren Sahara eigenthümliche, von dem Kamel der Araber Nordafrikas grundverschiedene Meheri-Kamel (N. I 415; Rohlfs, Quer durch Afrika I 104). Der Name hängt doch wohl mit dem des bekannten uralten südarabischen Stammes zusammen (vergl. zur Kamelzucht in Mahra G. Jacob, Altarabisches Beduinenleben, 2. Ausg., S. 67) und das Vorhandensein dieses Kamels in der südlichen Sahara (von wo es sich offenbar dann nach der mittleren Sahara ausgebreitet hat) kann seinerseits die Annahme zu unterstützen scheinen, zu der wir durch eine Reihe anderer Erwägungen gedrängt werden, dass nach Centralafrika hin eine Einwanderung von

sprächen. — Nachtigal aber fand (II 256. 345), dass sie in Kanem arabisch unter sich sprechen und von nichts Anderem als von arabischer Abkunft wissen.

[1] Vergl. über meine Citate des Leo weiter unten S. 180.

Südarabien her stattgefunden hat, die von dem Einfluthen der Araber in Nordafrika ganz und gar zu trennen ist. Schwerlich haben die Berber aus irgend welchen früheren Wohnsitzen dieses Kamel mitgebracht, denn, wie ziemlich feststeht, hatten die Berber zur Zeit der Römer keine Kamele (H. Barth, Wanderungen durch die Küstenländer des Mittelmeeres I, 1849, S. 3ff.). So bleibt nur die Annahme, dass Südaraber, die über das Rothe Meer hin nach Afrika eindrangen, dieses Kamel einführten, und man wird bei den weiteren Untersuchungen über die centralafrikanischen Araber die Frage im Auge behalten müssen, ob etwa dieses Kamel mit einem südarabischen Kern dieser Araber in Verbindung stehen könne. Die Südaraber, die es einführten, mögen aber auch im Osten geblieben sein, es können z. B. die Aethiopier gewesen sein, und der Gebrauch dieses Kameles kann sich dann irgendwie weiter ausgebreitet haben, ohne dass es gerade Südaraber gewesen zu sein brauchen, die es nach dem Innern Afrikas brachten.

Über die Hütten der Wadai-Araber vergl. B. III 520. 530.

Diese Araber sind theils mehr oder minder dunkelfarbig, zum grösseren Theil aber hellfarbig. Reine Araber sind z. B. die Rinder züchtenden *Heimât* (*Heijĭmât* oder *Hêjĭmat*), die alten Feinde der *Salamât*, N. III 208; die Farbe der reinen Araber haben und ein reines Arabisch sprechen die zahlreichen, Kamele züchtenden *Mahâmîd* (daselbst 209). Auch hier hellfarbig sind die *Benî Hasen* (*Benî Hasăn*), N. III 208, die wir schon kennen lernten, und auch ziemlich rein sollen sein die *Aulâd Râschid* (N. III 207; so heissen sie und nicht *Raschîd*, wie Nachtigal an einer anderen Stelle schreibt [II 436]; bei Barth *Rāschid*, III 509, Burckhardt ر|اشد). Die beiden letzteren Stämme züchten Rinder.

Während Burckhardt aus bester Quelle mittheilt (S. 434), dass nur wenige unter den Beduinen des Baḥr el-ġazāl lesen und schreiben können, lernen wir aus Nachtigal, dass die Bildung unter den Arabern Wadais, wenigstens in den festen Wohnorten, auf verhältnissmässig hoher Stufe steht. Die beiden Dolmetscher (*Choschem el-Kelâm*) des Sultans von Wadai müssen alter Sitte gemäss den arabischen Stämmen der *Erêqât* und der *Maharîje* angehören und *Fuqahâ* sein. Hierbei pflegen sie Sprachgewandtheit, dichterisches Talent und Witz zu entfalten (N. III 227). Im Anschluss an Mittheilungen über den Schulunterricht der Araber in Wadai fährt Nachtigal (III 248) fort: »Es befinden sich, wie aus Vorstehendem hervorgeht, Elementarschulen in jeder Ortschaft, und es besteht ein »Schulzwang« nicht minder als in unserm Lande; höhere Schulen existiren wohl an dreissig und vertheilen sich auf die verschiedenen Landschaften und Bezirke; auch sind mir durch meine Berichterstatter Schriftwerke namentlich aufgeführt worden, welche, aus Aegypten eingeführt, Gegenstand der Studien bilden, sich zwar mehr oder minder in die mohammedanische Glaubenslehre vertiefen, aber auch von der arabischen Sprache, Orthographie, Etymologie der Wörter und Formen, Dialektverschiedenheiten u. s. w. handeln«[1].

[1] Auch Burckhardt App. I (S. 436) sagt, dass es in Wadai viele Schulen gebe und fügt hinzu, dass sich die Araber in Centralafrika beim Schreiben in Wadai

Die Araber Wadais hangen zum grossen Theil, wie aus zahlreichen speciellen Angaben bei Nachtigal zu belegen ist, einestheils mit den Schoa Bornus, Kanems und Bagirmis, andererseits mit Araberstämmen des östlichen Sudans zusammen. Aber es giebt auch magrebinische Elemente unter ihnen, so die *ʾAssâla* und die *Tundscher* (N. III 211), von welchen beiden Stämmen schon oben (S. 166) die Rede war. Auch in unseren Sprachproben des Arabischen von Wadai findet sich neben Östlichem Magrebinisches, das sehr wohl nach Wadai, zum Theil aber etwa auch nach Fezzān gehören kann, wo der Gewährsmann des Wadai-Arabischen sich neun Jahre aufgehalten hat.

Nach Nachtigal (III 205) ist nicht daran zu zweifeln, dass die Araber in Wadai ihre jetzigen Wohnsitze bereits seit Jahrhunderten inne haben. Aus geschichtlichen Nachrichten, die Nachtigal mittheilt, ergiebt sich, dass die Araber am Anfang des 17. Jahrhunderts in Wadai zahlreich waren (ebenda). Barth meint (III 507), die von ihm aufgezählten Stämme seien seit ungefähr 500 Jahren in Wadai angesessen. Gründe, die ihn leiten, giebt er nicht an; er wird vielleicht nach örtlichen Traditionen berichten. Da aber die Araber Wadais zum Theil sicher mit den Schoa Bornus zusammenhangen, so mag ihre Gegenwart in Wadai nicht später, eher — wenn die Ausbreitung der nichtmagrebinischen Araber Centralafrikas von Osten nach Westen erfolgte — früher als die der Schoa in Bornu angesetzt werden.

Ich rühmte oben als besonderen Vorzug der Erkundigungen Nachtigal's über die Araber Centralafrikas, dass er diese Erkundigungen an den verschiedensten Punkten des arabischen Sudans anstellen konnte. Zu den werthvollsten seiner Mittheilungen gehören nun meines Erachtens diejenigen, die er auf Grund seiner Nachforschungen in Darfor über die dortigen Araber giebt (III 452 ff.). Hier sammelte er unter Anderem Traditionen, die in der Darlegung der Zusammenhänge einer Reihe von Stämmen weit genug zeitlich hinaufgehen, um eine Anknüpfung an die Stammestraditionen der arabischen Schriftsteller zu ermöglichen, und die andererseits umfassend genug sind, um auch über die Zusammenhänge eines Theils der Araber Wadais und Bornus sich zu verbreiten. Ich gebe nun einen Theil dieser Mittheilungen Nachtigal's hiernach in Tabellenform. Die Namen alle nach Nachtigal's Schreibung.

Hierbei bitte ich zu beachten die Übereinstimmung des Namens der *Mahărîja* mit dem des bekannten südarabischen Stammes, ferner den zweifellos himjarischen Namen der *Aulâd ʿAbdûn* (vergl. meine Beiträge zur Dialektologie des Arabischen III), sowie die interessante Thatsache, dass als Verwandte dieser Aulâd ʿAbdûn die *Maʿâqĭla* bezeichnet werden, ein nachweislich himjarischer Stamm, von dem ich sogleich noch — aber auf dem Gebiet des fernen Westens — ein Mehres zu sagen haben werde.

---

und östlich davon des gewöhnlichen, obwohl eines verdorbenen Nesḫi-Charakters, westlich von Wadai aber der magrebinischen Schrift bedienen.

Nachkommen des ʿAbdallâh el-Dschaʿânis, des Sohnes des Mohammed el-Haurî.

Sie alle werden auch **Dschŏheina**[1] genannt und gelten als die nächsten Verwandten der **Kabâbîsch** (Kordofân).

Mohammed el-Haurî
|
ʿAbdallâh el-Dschaʿânis

- Hamed el-Afzer **(Fezâra)** — Zu den **Fezâra** gehören eine Reihe von Stämmen, u. A. die **Aulâd ʿAbdûn** mit ihren Verwandten, den **Maʿâqĭla.**
- Hamed el-Adschzem **(Dchuzm)**
  - Dschunêd
    - Râschid **(Aulâd Râschid)** — Hauptsächlich im Westen: in Wadai und in Bornu.
    - **Heimat**
    - Rakal
      - **Erêqât (ʿOrêqât)**
      - ʿAtiâ
        - Missîr
          - **Missirîja** — Auch in Wadai.
          - Taʿaleb **(Taʿâlĭba)**
        - Rizq **(Rezêqât)**
          - Mahar **(Mahărîja)**
          - Mahmûd **(Mahâmîd)**
          - Nâïb **(Nawâïb**
          - Diese drei in Darfor und Wadai.
- Schâkir
- Unedler Stamm der **Hamr**

Ferner behaupten in Darfor die Stämme der *Korôbât* und der *Benî Hasen* (N. III 455 f.) von sich, dass sie aus Jemen stammen. Beide Stammesnamen finden wir auch in Wadai und den der Benī Ḥasan auch in Bornu und Bagirmi (vergl. oben)[2].

Dass es sich bei der Landschaft *ʿĀdīrar*, von deren Sprache Proben in der dritten Columne mitgetheilt sind, nicht etwa um das Aderar der Karten nordöstlich von Timbuktu, oder um das eine ganz untergeordnete Rolle spielende Adrar Settuf zwischen Río de Oro und C. Blanco, sondern nur um das Adrar[3], dessen Hauptort Wadan ist und zu dem unter

---

[1] Als Stammesname in Bornu genannt von Burckhardt, a. a. O. App. II (S. 441).

[2] Nachtigal giebt III 421 für Darfor das arabische *Hăbâba* = Grossmutter an. Dazu hat der Consul Dr. Wetzstein a. a. O. angemerkt: »Daraus, dass bei den Arabern in Dâr-Fôr Hăbâba (richtiger Hŭbâba) die Grossmutter heisst, welche Bedeutung es nur in Hadramaut hat, liesse sich schliessen, dass die dortigen Araberstämme aus Südarabien eingewandert sind«.

[3] Alle drei Ausdrücke sind dasselbe berberische Wort = Berg. Man hat sich gewöhnt, zur äusseren Unterscheidung der Namen der beiden grösseren Landschaften den der ersteren (nordöstlich von Timbuktu) Aderar oder Adirar, den der letzteren (nordwestlich von Timbuktu) Adrar zu schreiben. Barth unterscheidet zwischen *Aderār* (nordöstlich von Timbuktu) und *Aderēr* (nordwestlich von Timbuktu).

Anderem auch die alt- und weitberühmte Stadt Schingit gehört, nordwestlich von Timbuktu, handeln könne, geht schon aus den nicht ganz klaren Bemerkungen Koelle's als wahrscheinlich hervor, erweist sich aber als ganz unzweifelhaft durch das Studium der einschlägigen Litteratur.

Koelle ist nicht klar. So heisst es bei ihm, *Abd ul Kādir* kehrte zurück nach Adrar, aber vorher war nur von seinem Aufenthalte in *Fāfilalt*, worin ich Tafilalt sehe, und *Āgīlil* in der Gegend von Portendik die Rede gewesen. Tafilalt hat natürlich nichts mit Adrar zu thun, und auch die Gegend von Portendik wird sonst nicht zu Adrar gerechnet. Wie dem sei, Koelle's Gewährsmann hat sich jedenfalls von seinem 17. bis zu seinem 22. Jahre (mit der Unterbrechung von einem Jahre) in *Ādīrar* aufgehalten, und wenn er von *Ādīrar* sprach, hat er offenbar nichts Anderes gemeint, als was alle Welt in der westlichen Sahara meint, wenn sie von Adrar oder Adirar spricht, eben jene, wie wir sehen werden, weithin bekannte und berühmte Landschaft.

Eine andere nicht klare Ausdrucksweise Koelle's habe ich schon oben durch eine dazu gegebene Anmerkung klargestellt.

Bēṛān habe ich schon durch meine obigen Nachweisungen als die Sprache der Brakna, die östlich von den Trarza im Süden der westlichen Sahara wohnen, sichergestellt.

In der That ist die ganze westliche Sahara, der wir nun unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden haben, von dem Süden Marokkos an bis an den Niger und den Senegal von arabischen Stämmen bewohnt. Dieses arabische Element schiebt sich im Süden, in der Gegend zwischen Senegal und Niger, insbesondere daselbst in der Landschaft Bakunu (Baghena), in die Elemente zweier fremder Völker hinein: in das eines schwarzen Volkes, der Assuānek, und in das der Fulbe[1]. Von der Sprache der Assuānek (andere Formen des Namens und andere Namen des Volkes: *Ssuāninki* Barth, *Soninké* Faidherbe, *Ssēbe*, *Wákorē* Barth, *Sarakholé* Faidherbe, *Seṛeḥúlę* Koelle, Introductory Remarks p. 16, XII Aa 3; andere Schreibungen sind mit diesen leicht zu identificiren) haben wir Proben bei Koelle XII Aa 3 (*Gadṣāga*; Barth, Samml. u. Bearb. Central-Afrikanischer Vokabularien S. CLXVI, schreibt *Kadžāga*) und bei Faidherbe, Langues sénégalaises (*sarakholé* oder *soninké*). Eine schwarze Bevölkerung sitzt ausserdem in Walata, Tischit (beide zwischen Timbuktu und Adrar) und Wadan (in Adrar)[2]. Die Sprache derselben, welche Barth *Azaer*, *Azēr*, *Asēr* (s = z), *Azaeríye*, *Asérīe* (Reisen V 554; s = z) nennt und von der er eine Textprobe geliefert[3] hat, während ein kurzes Vocabular des Azēr sich in seinem handschriftlichen Nachlasse finden dürfte (vergl. Barth, Central-Afrik. Vok., S. CLXVI), ist mit dem Kadschaga eng verwandt. Ehedem umfasste das grosse Negerreich Ġāna oder Ġānata einen beträchtlichen Theil der west-

---

[1] Siehe unter Anderem Barth V 511 ff.

[2] Barth in ZDMG. 9 (1855) S. 583.

[3] Der verlorene Sohn in der Sprache von Shetu-nku sēfē oder der Azaeríye-Sprache, wie sie in Ti-shit gesprochen wird. Mitgetheilt durch Dr. Barth. In: ZDMG. 9 (1855) S. 846 f. Luc. 15, 11—32.

lichen Sahara[1], und den Hauptbestandtheil der Bevölkerung dieses Reiches bildeten eben die Assuānek[2], so dass wir offenbar die Assuānek des Südens der westlichen Sahara und vielleicht auch (was mir freilich nicht so sicher scheint wie Barth) die Negerbevölkerung von Walata, Tischit und Wadan als Reste dieses berühmten Reiches Ġāna oder Ġānata aufzufassen haben.

Auf den Trümmern eines Theils des Reiches Ġāna(ta) erhob sich der Negerstaat Melle[3]. Die führende Nation dieses Staates waren Mandingos, mit denen übrigens die Assuānek verwandt sind. Auch Melle reichte weit in die Sahara hinein.

Das dritte grosse Negerreich, das sich gleichfalls über einen Theil der westlichen Sahara erstreckte, war das der Songai[4]. Die Songai sitzen heute im nördlichen Theil des Nigerbogens und sind also den Arabern, z.B. in der Gegend von Timbuktu, unmittelbar benachbart. Ihre Sprache ist angefüllt von arabischen Elementen, welche den in der westlichen Sahara üblichen vulgären Formen entsprechen. Durch die Eroberung des Songai-Reiches seitens der Marokkaner am Ende des 16. Jahrhunderts (Barth IV 649ff.; Meyer, a.a.O. 64) scheinen die ethnographischen Verhältnisse der arabischen Stämme der westlichen Sahara nicht berührt zu sein; dagegen sind die Rumā (Pl. von *rāmi* = Schütze) der Nigergegenden, die heute Songai sprechen, aus den einstigen marokkanischen Garnisonen hervorgegangen (Barth IV 439ff. 662f.; Meyer, a.a.O.).

Weiter nach Westen hin grenzen die Araber des Südens der westlichen Sahara an das ehedem mächtige Volk der Wolof (Jolof, Dcholof), vergl. weiter unten.

Östlich von den Arabern der westlichen Sahara streifen die Tuārek, die aber in die westliche Sahara nicht eindringen. Auf der ganzen Linie, die Lenz durchzog, von Marokko über Tendūf, Taudeni, Arauan bis Timbuktu, trifft man nicht einen einzigen Tarki[5].

Mit den arabischen Stämmen der westlichen Sahara untermischt giebt es nun aber eine Anzahl berberischer Elemente; zum Theil sind es Stämme, die sich ihr berberisches Volksthum und ihre Sprache erhalten haben, zum grossen Theil aber sind sie mehr oder minder arabisirt. Fast durchweg stehen diese Berber in Abhängigkeit von den Arabern, und im Süden der westlichen Sahara ist der Name eines ehemals mächtigen Berberstammes (der صنهاجة bez. صناكة) gleichbedeutend geworden mit: tributär (*zenaga*).

---

[1] Erforschungsgeschichte und Staatenbildungen des Westsudan mit Berücksichtigung seiner historischen, ethnologischen und wirthschaftlichen Verhältnisse. Von Dr. Paul Constantin Meyer. Mit vier Karten auf einer Tafel. (Ergänzungsheft Nr. 121 zu »Petermanns Mittheilungen«.) Gotha 1897. In Ergänzungsband XXVI. Gotha 1898. — Daselbst S. 59ff.

[2] Meyer, a.a.O.; Barth V 511.

[3] Meyer 61ff.; Barth V 512.

[4] Meyer 63ff.

[5] Timbuktu. Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan, ausgeführt ... in den Jahren 1879 und 1880 von Dr. Oskar Lenz. Bd. 1. 2. Leipzig 1884. — Daselbst Bd. 2 S. 83.

Dies sind in einigen allgemeinen Zügen die wichtigsten ethnographischen Verhältnisse, innerhalb deren wir die Araber der westlichen Sahara antreffen.

Welches ist nun die Geschichte dieses arabischen Elementes, das, wie die Araber, mit denen wir uns vorhin beschäftigten, in den östlichen und mittleren Sudan, so hier in den westlichen Sudan hineinreicht?

Barth hat im fünften Bande seines Reisewerkes sehr erhebliche Angaben über die heute in diesen Gegenden sich findenden Araber gemacht, Angaben, die allerdings der Berichtigung des öfteren bedürfen und durchaus mit denen anderer Quellen zusammengehalten werden müssen. Dies erklärt sich daraus, dass sie fast lediglich auf zum Theil, wie es scheint, sehr einseitigen Erkundigungen, die grossentheils fernab von den Stämmen, um die es sich handelt, gemacht sind, beruhen. Die Angaben sind im Wesentlichen eine allerdings stattliche Nomenclatur, mit statistischen, geographischen und einigen anderen Mittheilungen. Das ethnographische und geschichtliche Moment tritt in den Hintergrund. Nur am Schluss dieser seiner Angaben (V 571) wollte Barth noch einige kurze historische Andeutungen geben, die allerdings recht dürftig sind. Dabei sagt er: »Leider fehlt es an einem fortlaufenden historischen Faden, um diesen Knäuel von Stämmen ganz zu entwirren«.

Ob es jemals gelingen wird, diesen Knäuel von Stämmen ganz zu entwirren, möchte allerdings auch ich bezweifeln. Aber das möchte ich hier mit allem Nachdruck betonen: Es fehlt keineswegs an einem fortlaufenden historischen Faden; ja, ich sage mehr: Wenn irgendwo auf dem weiten Gebiet des arabischen Volksthumes die Möglichkeit gegeben ist, sehr erhebliche Einblicke in die Zusammenhänge und die Geschichte der Stämme zu thun und einen erheblichen Theil des Knäuels derselben zu entwirren, so ist dies hier auf dem Gebiete des westlichen Nordafrika der Fall.

Ich bitte den Beweis für die Wahrheit meiner Behauptung zunächst dadurch antreten zu dürfen, dass ich über die Anfänge der Araber auf dem uns beschäftigenden Gebiete handle.

Woher sind die Araber in dieses Gebiet eingedrungen? — Es ist nur zweierlei möglich: Entweder stehen sie im Zusammenhang mit den Arabern des mittleren Sudans, oder sie sind von Norden gekommen.

Mit den Arabern des Sudans scheinen sie in keinerlei Zusammenhang zu stehen. Wie schon hervorgehoben wurde, giebt es zwischen Bornu und der Gegend um Timbuktu keine Araber, und es scheint sich kein Anhaltspunkt zu finden, dass sich die Araber jemals als Volkselement hier entlang bewegt haben.

Wir haben also die Frage zu prüfen, ob die Araber des uns beschäftigenden Gebietes mit den in dem nordafrikanischen Küstengebiet wohnenden magrebinischen Arabern zusammenhangen.

Derjenige, welcher die Ausbreitung der magrebinischen Araber untersuchen will, befindet sich in einer sehr günstigen Lage. Es ist eine sehr bemerkenswerthe Thatsache, die Ibn Chaldun an einer Stelle im 4. Ab-

schnitte des 2. Buches seiner Allgemeinen Geschichte[1] ausspricht und die durch ein sorgfältiges Studium der übrigen arabischen Schriftsteller durchaus bestätigt wird, dass die Araber bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts d. H. (um 1050 n. Chr.) im Magreb nur die Städte innehatten, nicht aber im übrigen Lande nach Stämmen als Nomaden wohnten. Araber als selbständiges Volkselement in den Gebieten des Magreb, ausserhalb der Städte, giebt es erst seit der grossen Wanderung der Hilāl und Soleim, die sich um die angegebene Zeit, in Gemeinschaft mit noch anderen Stämmen, von Oberaegypten her über den Magreb ergossen (Ibn Chaldun, a. a. O. ١٦ ff./28 ff.).

Die Richtigkeit der eben hervorgehobenen wichtigen Thatsache findet z. B. eine vortreffliche Bestätigung durch das Studium der Beschreibung Nordafrikas von el-Bekri[2]. Dieser ausgezeichnete Schriftsteller, der den ethnographischen und den sprachlichen Verhältnissen der Gegenden, die er beschreibt, in so dankenswerther Weise seine Aufmerksamkeit zuwendet, verfasste jene Beschreibung wenige Jahre nach dem Beginn des Einbruchs jener arabischen Horden nach dem Magreb, und die Sammlung der Materialien, welche er verarbeitet, fällt in die Zeit kurz vor diesem Einbruch. Nun, in der That weiss uns el-Bekri nur von Berberstämmen, deren er alle Augenblicke erwähnt, im Magreb zu berichten. Hier und da finden wir eine arabische Bevölkerung in der nächsten Nähe von Städten der Küste sitzen, und es scheint auch wohl, dass hier und da einmal ein berberischer Stamm arabische Elemente in sich aufgenommen hat — das ist Alles; eine andere Einschränkung kann die Behauptung Ibn Chaldun's nicht erfahren.

So fallen also die Anfänge der Araberstämme des Magreb in eine Zeit, in der die Araber des Westens wie des Ostens längst angefangen hatten, historischen und ethnographischen Dingen ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden und über sie zu berichten. Wir dürfen also doch wohl hoffen, wenn wir uns nur der vorhandenen Materialien recht bemächtigen, in die Geschichte dieser Araberstämme Einblicke zu erhalten.

Der vortreffliche Ibn Chaldun selbst, ein sehr competenter Berichterstatter über Dinge des Magreb, gest. 1405 n. Chr., hat uns im 4. Abschnitt des 2. Buches seiner Allgemeinen Geschichte eine zusammenfassende Darstellung der Geschichte jener Stämme gegeben, eine Darstellung, die entschieden die Grundlage für alle Untersuchungen dieses Gegenstandes bilden muss und der auch ich mich daher in meiner gegenwärtigen Untersuchung zunächst zuzuwenden habe.

Zur Vereinfachung gebe ich die von Ibn Chaldun angegebenen Zusammenhänge der Stämme in Form einer Tabelle, die man zum Folgender

[1] Hist. des Berbères [etc.] par Ibn-Khaldoun. Texte ar. par de Slane T. I. Alger 1847 p. ١٥. — Franz. Übers. von demselben: Hist. des Berb. [etc.] T. I. Alger 1852 p. 28.

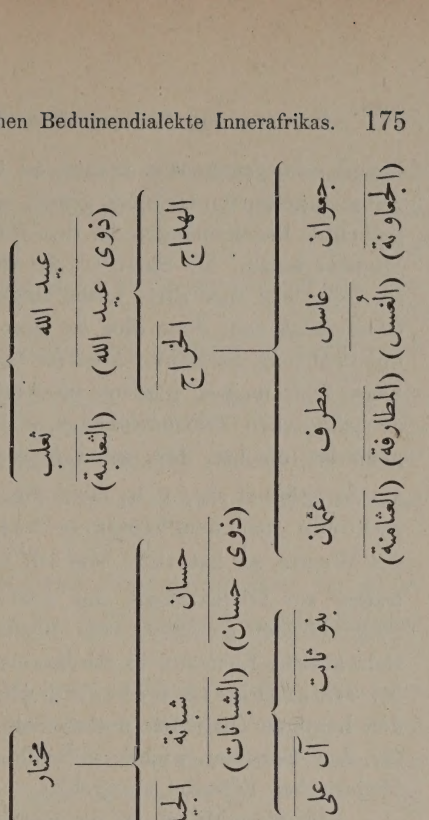
[2] Description de l'Afrique Septentrionale par Abou-Obeid-el-Bekri. Texte ar. par de Slane. Alg. 1857. — Franz. von dems. im Journ. As. Série 5 T. 12—14 (1858 II bis 1859 II).

vergleichen wolle. In den folgenden Verweisungen auf Ibn Chaldun wolle man ergänzen: bei de Slane a. a. O. je Theil 1 des arabischen Textes und der französischen Übersetzung.

Im äussersten Westen setzte sich besonders eine Stammesgemeinschaft fest, die Maʿqil (معقل), die mit den Hilāl gemeinschaftlich einwanderten (٧٢ ff./115 ff.). Ein Theil dieser Maʿqil blieb in Ifrīqīja. Die, welche sich im ferneren Westen festsetzten, scheiden sich in drei grosse Gruppen: ذوى عبيد الله, ذوى منصور und ذوى حسان.

Über ihren Ursprung berichtet Ibn Chaldun verschiedene Ansichten. Er selbst hält sie für jemenische Araber. Er findet unter den jemenischen Arabern zwei Genealogien, in denen Maʿqil vorkommen, und entscheidet sich für die folgende (٧٤/118): معقل (= ربيعة) بن كعب بن ربيعة ابن كعب بن الحارث بن كعب بن عمرو بن علة بن جلد بن مذحج (= مالك) ابن ادد بن زيد بن يشجب ابن عريب بن زيد بن كهلان.

Seine Ansicht unterstützt er durch Gründe, die man bei ihm nachlesen wolle. Seine Behauptung, die



Ma'qil seien jemenische Araber, ist jedenfalls zutreffend. Denn den von ihm selbst angeführten Gründen gesellt sich noch ein gewichtiges, den oben mitgetheilten Bezeichnungen der drei Hauptgruppen der Ma'qil zu entnehmendes Moment hinzu. De Slane erklärt diese Bezeichnungen ja folgendermaassen (p. 115): »Le mot *doui*, forme vulgaire de *douou*, signifie *possesseurs*. *Doui-Obeid-Allah* veut donc dire *des gens qui possèdent Obeid-Allah*, c'est-à-dire: qui l'ont pour ancêtre«. Aber für eine derartige, höchst seltsame Ausdrucksweise fehlt meines Wissens im Arabischen, wo doch die Bezeichnung des genealogischen Zusammenhangs so überaus häufig ist, jede Analogie. Vielmehr ist offenbar, dass ذوى عبيد الله u. s. w. auch weiter gar nichts heisst als *die* [Söhne] *des*, d. h. nicht die, die ihn haben, sondern die, die ihm gehören, nach dem himjarischen Gebrauch des Wortes. Die Anwendung des Wortes ذو hat sich, wie ich in meinen demnächst zu druckenden Beiträgen zur Dialektologie des Arabischen III weiter ausgeführt habe, im Südarabischen genügend vom Nordarabischen differenzirt, um da, wo sich südarabische Elemente in nordarabische hineingeschoben haben und zugleich der südarabische Gebrauch jenes Wortes (wie dies in der That in den heutigen Dialekten mannigfach der Fall ist) sich erhalten hat, ein für den Forscher wichtiges Schibboleth für die Feststellung ursprünglich himjarischer Eigenart abzugeben.

Als diese Ma'qil, in der Gefolgschaft der Hilāl, nach dem Magreb kamen, sollen sie sehr schwach, man sagt nur 200, an Zahl gewesen sein. Nachher vermehrten sie sich aber ausserordentlich (٧٣/116). Dabei gingen sie mehrfach Verbindungen mit nichtjemenischen Arabern ein. So leben mit ihnen Familien, die zu den Stämmen der Soleim gehören, sowie ferner Familien folgender Hilāl-Stämme (٧٤/117f.): a) von den اثبج: عمور sowie مهاية, eine Abtheilung der عياض[1] und شظة, eine Abtheilung der كرفة (vergl. ٣٠ ff./51 ff.); b) von den رياح: صعيد sowie صبّاح, eine Abtheilung der اخضر (vergl. ٤٣ ff./70 ff.); c) von den زغبة: شعراء, eine Abtheilung von حصين (vergl. ٥٤ ff./88 ff.). Zu diesen Soleim- und Hilāl-Elementen gesellten sich zahlreiche Abtheilungen von فزارة und اشجع, beides Zweigen der غطفان (vergl. ٢٢/38), und endlich noch andere Araber.

Die Ma'qil des äussersten Magreb setzten sich zuerst am ملوية-Fluss (im östlichen Marokko) und um Tāfilālt fest (٧٣/116). Von hier aus dehnten sie sich hauptsächlich nach Süden und Südwesten aus. Nach Osten hin reichen die 'Ubaid-Allah über den Unterlauf des ملوية hinaus bis nach Tlemsān (٧٥/120), das, von einigen Wüstenstrichen der Sahara um Tuat abgesehen, als der östlichste Punkt der unter sich im Zusammenhang lebenden Ma'qil des fernen Magreb betrachtet werden muss. Doch finden wir als einen darüber hinaus nach Osten vorgeschobenen Posten die ثعالبة, die mit den 'Ubaid-

[1] Doch vergl. ٧٦ unten/122.

Allah nahe verwandt sind. Diese ثعالبة wohnten erst in dem Gebirge تيطرى = Gebirge اشير (im Süden von Algier), darnach setzten sie sich in der Ebene متيجة bei Algier fest (٧٧/123).

In der Wüste schweifen die ʿUbaid-Allah bis in die Gegend von Tuat und Tidikelt (٧٥/120).

Sie sind ein grosser Stamm (٧٥/119) und zerfallen in zwei grosse Abtheilungen, die هداج und die خراج (٧٦/120). Den هداج gehört تاوريرت [am Wadi صا, dem grössten östlichen Arm des ملوية?] und sie grenzen an die Dewī Manṣūr; östlich von den هداج sitzen die خراج (٧٧/122). Unter letzteren leben die oben genannten مهاية (٧٦/122).

Über die aus der Tabelle ersichtlichen Unterabtheilungen der خراج erfahren wir nichts Näheres, ausser dass die عثامنة über die anderen Stämme Suprematie ausüben (٧٦/122).

Die Dewī Manṣūr, die grosse Masse der Maʿqil, leben, allgemein ausgedrückt, im Westen der Dewī ʿUbaid-Allah, nämlich vom ملوية-Fluss bis zum Wadi Darʿa (٧٩/125, vergl. ٨٠ f./127 f.). Von den Unterabtheilungen der Dewī Manṣūr gehören حسين und ابو الحسين, sowie عمران und منبا je eng zusammen; es heisst, sie entprossen je von einer Mutter (٧٩/125). Die ابو الحسين, zu schwach geworden, um das Nomadenleben fortzusetzen, haben sich zwischen Tafilalt und تيكورارين (in der Gegend von Tuat-Tidikelt, vergl. auch Renou in Explor. scient. de l'Algérie, Sciences hist. et géogr. VIII, 1846, p. 137 f.) in Dörfern (قصور) niedergelassen (٧٩/125). Sind die ابو الحسين schwach, so bilden dagegen die حسين die Hauptmasse der Manṣūr (ebenda). Sie waren zu Ibn Chaldun's Zeit zahlreicher als die منبات und عمارنة zusammengenommen (٨٢/130). Sie sitzen im Wadi Darʿa und haben die صناكة und andere benachbarte Berberstämme unterworfen (٨١/128).

Östlich von den Ḥusain leben die عمارنة und منبات, die auch احلاف heissen (Eidgenossenschaft, Verbündete). In der Wüste streifen sie in der Gegend von Tafilalt; im Norden haben sie Gegenden im Gebiete des ملوية-Flusses inne (٨١/129). Sie sind also die unmittelbaren westlichen Nachbarn der ʿUbaid-Allah, ja, schieben sich zum Theil noch in deren Gebiet hinein.

Unmittelbar westlich [nordwestlich?] von den Ḥusain (٨١/129) im Atlasgebirge (٧٥/119), nach anderer Stelle (٨٣/132) in der Provinz Sūs, sitzen die شبانات, die feindlichen Brüder der ذوى حسان, während sie meist Verbündete der رقيطات sind (٨٤/133). Auf p. ٧٥/119 werden die Wohnsitze der beiden Unterabtheilungen der شبانات (s. Tab.) genauer bezeichnet.

Die ذوى حسان, die dritte grosse Gruppe der Maʿqil, bewohnen eigentlich und hauptsächlich die Provinz Sūs (٧٣/115. ٧٥/119. ٨٢/130. ٨٣/132), den شبانات benachbart (٨٣/132. ٨٤/133), und zwar

im Südwesten derselben (٨٢/130)[1]. Von Sūs aus aber dehnten sie sich in die Wüste hin aus (٧٣/115. ٨٤/133), die sie, um Weiden für ihre Herden zu suchen, weithin, bis zu den Liṯām-Trägern, den كدالة, مسّوفة und لمتونة (٧٣/116), durchstreifen. Die Berberstämme der مصامدة und der صنهاجة, sowohl die sesshaften Theile derselben in der Provinz Sūs als die nomadisirenden Theile derselben, sind den ذوى حسان unterworfen, die einen als tributär, die anderen als heerespflichtig (٨٤/133). Ferner unterwarfen sich die حسان insbesondere noch den Berberstamm der كزولة, den sie dann in ihre Mitte aufnahmen (٨٢/131. ٨٤/133).

Wie gesagt, durchstreifen die حسان die Wüste; aber es ist nur im Allgemeinen von der Wüste die Rede, bestimmte Punkte derselben werden nicht namhaft gemacht[2]. Unterabtheilungen der ذوى حسان werden gleichfalls nicht genannt.

حسان und شبانة sind von مختار بن محمد entsprossen; neben ihnen gehören zu den بنو مختار بن محمد auch noch die جياهنة und die اولاد برية (٨٢/130), von denen wir jedoch Näheres nicht erfahren.

Die جلال, سالم und عثمان, welche den gemeinsamen Namen der رقيطات führen, leben als Nomaden unter den ذوى حسان (٧٥/119). An einer anderen Stelle, die sich nicht in allen Handschriften findet (٨٢/130, vergl. oben), wird angegeben, dass die عثامنة an die westliche Grenze der Dewī Manṣūr stossen; an die عثامنة grenzen die اولاد سالم, die um das Wadi Darʿa wohnen; südwestlich von diesen, an der Grenze des Culturgebiets des Wadi Darʿa, wohnen die اولاد جلال, von denen aus dann weiter westlich die شبانات kommen, die bis an's Meer reichen.

Aus Allem geht hervor, dass die شبانات und die ذوى حسان die am weitesten nach Westen, genauer nach Südwesten, vorgeschobenen Gruppen der Maʿqil sind. Beide wohnen nahe bei einander in der Provinz Sūs, die حسان aber südlicher als die شبانات, und die حسان sind es denn auch, die weiter in die Wüste hinaus schweifen.

Dies ist das nach meiner Ansicht Hauptsächlichste, das wir über die Ausbreitung und die Zusammenhänge der Araber des äussersten Westens aus Ibn Chaldun lernen. Mit den Angaben des Ibn Chaldun werden zunächst diejenigen zu vergleichen sein, die wir, grossentheils als verstreute einzelne Bemerkungen, bei anderen früheren, gleichzeitigen oder nicht lange darnach auf Ibn Chaldun folgenden arabischen Schriftstellern finden, eine Aufgabe,

---

[1] Diese Stelle findet sich nicht in allen Handschriften des Ibn Chaldun.

[2] An einer anderen Stelle (٨١/128) wird وادان genannt. Es heisst dort, zwischen وادان und نون ergiesse sich das Wadi Darʿa in den Ocean. Zu den ذوى حسان wird Wadan nirgends in Beziehung gesetzt.

der ich mich hier nicht unterziehen darf. Es wird für meine Beweisführung genügen, wenn ich dazu übergehe, den Mittheilungen des Ibn Chaldun die wichtigen Angaben gegenüberzustellen, die wir bei Leo dem Afrikaner finden.

Leo der Afrikaner schrieb seine Beschreibung Afrikas arabisch und übersetzte sie dann selbst in's Italienische. Der italienische Text steht im ersten Bande der von Giov. Batt. Ramusio herausgegebenen Navigationi et viaggi, welcher erste Band fünfmal (zuerst 1550, zuletzt 1613) bei den Giunti in Venedig[1] und dann von Neuem co' tipi di Luigi Plet, Venezia 1837[2], gedruckt worden ist. Aus dem Italienischen wurde Leo's Buch dann in's Lateinische, Französische, Englische und Holländische übersetzt[3]. Ganz neuerdings ist von diesen Übersetzungen die französische von Ch. Schefer[4] und die englische von dem über den Druck verstorbenen Rob. Brown[5] wieder herausgegeben worden. In diesen beiden letzteren Ausgaben sind die litterarhistorischen Angaben der Einleitungen von Interesse[6].

Das arabische Original ist vielleicht endgültig verloren, jedenfalls unbekannt, so dass der italienische Text als einziges Original zu gelten hat. Die Übersetzungen haben ganz empfindliche Mängel, nicht zum Mindesten in der Schreibung der Eigennamen; sie zu exacten wissenschaftlichen Zwecken zu benutzen — was man immerfort gethan hat —, ist unzulässig. In der Neuausgabe der französischen sowie in der der englischen Übersetzung ist für die Kritik des Textes wenig geschehen; die beigegebenen Anmerkungen, die wissenschaftlich sein sollen, sind voll von Unkritik und groben Fehlern; die in ihnen aufgestellten Identificationen sind zum Theil wahrhaft erschrecklich.

Von den italienischen Ausgaben ist die Neuausgabe vom Jahre 1837 nicht übel gemacht, aber es ist doch keine kritische Ausgabe. Im Folgenden nun, wo ich von dem uns vorzugsweise interessirenden Abschnitt des Buches Leo's einen Theil im Auszug gebe, einen anderen Theil aber im Wortlaut mittheile, habe ich die bibliographisch geschätzte[7] vierte Auflage der Giunti vom Jahre 1588 zu Grunde gelegt und hauptsächlich insofern einen kritischen Text zu geben versucht, als ich die vorkommenden Eigen-

---

[1] Ebert, Bibliogr. Lex. 18626.

[2] Il viaggio di Giovan Leone e le Navigazioni di Alvise da Ca Da Mosto ... [etc.] quali si leggono nella raccolta di Giovambattista Ramusio. Nuova edizione, riveduta sopra quelle de' Giunti, in molti luoghi emendata ed arricchita di sei notizie che il viaggiatore, i navigatori ed il raccoglitore ragguardano. Venezia 1837.

[3] Ebert, a. a. O. 11863. 11864.

[4] Description de l'Afrique ... par Jean Leon African ... Nouv. éd. annotée Par Ch. Schefer. Vol. 1. 2. Paris 1896 = Recueil de voyages et documents p. serv. à l'hist. de la géogr. ... publ. par Ch. Schefer et Henri Cordier. XIII. XIV. Dazu gehört noch ein dritter Band, den ich nicht gesehen habe.

[5] The History and Description of Africa ... written by ... Leo Africanus ... Edited with an Introduction and Notes by Dr. Robert Brown. In 3 volumes. Vol. 1—3. London 1896 = Works issued by The Hakluyt Society Nr. 92—94.

[6] Über Leo s. Nachweise ebendort, ferner in der Vorrede des Ramusio und in der Notiz in der Neuausgabe von Ramusio I von 1837.

[7] Ebert, a. a. O. 18626.

namen mit anderen Schreibungen derselben an anderen Stellen innerhalb der Auflage 1588 sowie mit den Schreibungen der zweiten Auflage vom Jahre 1554 und der fünften Auflage vom Jahre 1613 (andere standen mir nicht zu Gebote) verglichen habe.

In den Anmerkungen habe ich ausser den kritischen Angaben hauptsächlich einige geographische Erläuterungen aus Leo selbst sowie die arabischen Aequivalente einiger Stämmenamen gegeben, letzteres in den Fällen, in denen sie nicht ohne Weiteres erkennbar, andererseits mit genügender Sicherheit aus Ibn Chaldun zu entnehmen sind. — Einige Male ist Marmol[1] herangezogen worden; dieser hat ja in dem hauptsächlich in Betracht kommenden Cap. 31 des ersten Buchs fast nur den Leo ausgeschrieben, hat aber doch die Eigennamen mit sehr viel grösserem Verständniss übernommen, als dies neuere Herausgeber und Commentatoren des Leo gethan haben. Es ist nicht zu übersehen, dass Marmol selbst in Marokko gereist und sogar bis Wadan gekommen ist (Lib. 7 Cap. 6). Er verstand auch arabisch. Deswegen hat seine Schreibung der Stämmenamen doch in mehreren Fällen Gewicht.

Ich citire nach den Blättern und Buchstaben-Eintheilungen der Auflage 1588. Für denjenigen, der diese Ausgabe nicht bei der Hand hat, sei die folgende Collation gegeben:

1 A	bis	11 F	= Parte	1
12 A	»	27 C	= »	2
27 D	»	57 E	= »	3
57 F	»	63 B	= »	4
63 C	»	72 A	= »	5
72 B	»	77 C	= »	6
77 D	»	80 E (F)	= »	7
80 F	»	89 B	= »	8
89 C	»	95 F	= »	9

Ehe ich aber auf Leo's Angaben eingehe, noch ein Wort über seine Autorität. Er sagt am Schluss seiner Mittheilungen über die Stämme der Berber und Araber, dass ihm so viel, als er gegeben, im Gedächtniss geblieben sei — seit zehn Jahren habe er kein Buch, das über die Geschichte der Afrikaner (Berber) oder Araber handele, gelesen oder auch nur gesehen. Diese klare Angabe, dass ihm keine schriftlichen Quellen Anderer vorlagen, kann nicht in Zweifel gezogen werden. Wenn ihm aber so specielle Dinge, wie er sie mittheilt, zehn Jahre lang im Gedächtniss festsassen, so ist dies nur verständlich, wenn er die Hauptsachen nicht vorher gelesen, sondern selbst angeschaut, aus wiederholten, lebhaften Eindrücken lebendig und fest in sich aufgenommen hatte. In der That ist insbesondere das, was er über die arabischen Stämme mittheilt, offenbar derart, dass er es aus dem, was er bei seinem Aufenthalt im Lande persönlich gesehen und des öfteren erkundet hatte, worüber ein Langes und Breites zwischen ihm und den mit ihm plaudernden Beduinen gehandelt worden war, geschöpft haben dürfte.

---

[1] Descripcion general de Affrica, T. 1 (in zwei Theilen), Granada 1573; T. 2, Malaga 1600.

Ausserdem glaube ich nicht, dass man auf Grund der obigen Stelle das in Abrede stellen könnte, dass er sich einige eigene Notizen gemacht habe. Aus älteren Quellen können diese seine Mittheilungen grossentheils gar nicht stammen, da er wesentlich Modernes giebt. Am wenigsten kann er für seine Nachrichten über die arabischen Stämme aus Ibn er-Raqīq geschöpft haben, wie Brown I p. 211 meint — dass ihm jemals dieser Schriftsteller als Berichterstatter über arabische Stämme des Magreb vorgelegen habe, folgt nicht aus der Stelle bei Leo 5 D, an die wohl Brown anknüpft, und ist trotz einer Phantasie Marmol's in seiner Descripcion general de Affrica Lib. 1 Cap. 28 (spanische Ausgabe Bd. 1 Bl. 36[a]) insofern unmöglich, als Ibn er-Raqīq vor dem Einfall der arabischen Stämme nach dem Magreb gelebt hat[1].

Für das Verständniss Leo's ist noch zu beachten, dass er (1 BC) Afrika in vier Theile eintheilt: 1. La Barberia, d. h. die Culturländer, die sich an der Nordküste entlang ziehen. 2. Numidia, arabisch Biled-ulgerid, ein südlich davon sich hinziehender Gürtel, in dem Datteln wachsen, von den aegyptischen Oasen im Osten (Eloacat città discosta dall'Egytto circa cento miglia) bis zum Wād Nūn am Atlantischen Ocean reichend. 3. Südlich davon der Gürtel der Sandwüsten Libia, arabisch Sarra, vom Nil in der Gegend der Oasen an bis zum Atlantischen Ocean sich erstreckend. 4. Südlich davon das Land der Neger.

Diuisione degli Arabi venuti ad habitar nell' Africa, i quali sono detti Arabi Barberi. 4 C

Gli Arabi, ch' entrarono nell' Africa, sono tre popoli. il primo si dimanda Schachin[2]: il secondo è appellato Hilel: e il terzo dicono Mahchil. Schachin[3] si diuide ... Hilel anchora è diuiso ... Mahchil si diuide in tre, Mastar, Hutmen, & Hassan. Mastar si diuide in Ruche, & Selim. Hutmen si diuide in altretante, Elhasin[4], & Chinana. Hassan si diuide in Deuihessen, Deuimansor, Deuihubaidulla: Deuihessen in Duleim[5], Vodei, Berbus[6], Racmen[7], & Hamr. Deuimansor in Hemrun[8], Menebbe[9], Husein, & Abulhu-

---

[1] Vergl. über Ibn er-Raqīq: de Slane im Journ. As. Sér. 4 T. 4 p. 347 (Nov. 1844); de Sacy, Chrest. gramm., 1829, p. 441 Note 42; Ch. Rieu, Suppl. to the Catalogue of the Arab. Man. in the Brit. Mus., 1894, p. 698 (Nr. 1109).

[2] Chachim. Gleich darnach Chachin (Anm. 3). 5 D Schachim. Marmol Lib. I Cap. 28 Esquequin. Vergl. Barth V 547 den Stammesnamen Ssekákena.

[3] Chachin.

[4] 5 A Elhasim. Marmol Lib. I Cap. 31 Vled el Hascin. حصين? Vergl. oben S. 176.

[5] Dulehin, wie auch 1613. — 1554 Dulein. — Vergl. 5 A.

[6] So auch 1554. — 5 A Burbus.

[7] So 1554 und vergl. 5 A. — An unserer Stelle Rachē, 1613 Rachen.

[8] 5 B Dehemrun und Hemrum. 4 F Hemram. Ibn Ch.: عمران. Ich schreibe trotzdem nicht *Hemran*, da mir *Hemrun* gut bezeugt scheint und ich das Bestehen einer Form عمرون neben عمران für sehr wohl möglich halte. — Marmol Lib. 1 Cap. 31 Ambran; Lib. 7 Cap. 9 Hamran.

[9] 4 F Manebba, 5 B Menebbe. Ibn Ch.: منبا.

4 D sein[1]. Deuihubeidulla etiandio si diuide in Garagi[2], Hedegi[3], | Tehleb[4], & Geoan[5]. E tutte queste sono diuise in infinite, delle quali sarebbe cosa non pur difficile, ma impossibile a ricordarsi.

4 DE Es werden nun die Wohnsitze der Araber der ersten grossen Gruppe (Schachin) genannt. Die Stämme dieser Gruppe wohnen im nordwestlichen Marokko, aber auch weiter östlich, in Gegenden Algeriens, Tunisiens und Tripolitaniens. Die Stämme der Hilel wohnen, wie weiter im Einzelnen angegeben wird, hauptsächlich in verschiedenen Gegenden Algeriens, zum Theil auch in Marokko. Dann folgt:

4 F Mahchil popolo & le sue habitationi & numero.

Ruche popole di Mastar habita ne' confini de' diserti vicini a Dedes[6], & Farcala[7]. questi sono poueri, percioche hanno pochi dominij. Sono tuttauia valenti huomini a pie: tanto che si recano a gran vergogna, che vno a pie si lasci vincere da dui a cauallo. ne è alcuno cosi tardo in camminare, che non possa per suo piacere andare a paro di qual si voglia cauallo, quantunque hauesse a fornire vn lungo cammino. sono cerca cinquecento ca-

5 A ualli, & ottomila huomini a pie, cioè da guerra. Se|lim[8] habitano appresso Dara[9] fiume: discorrono per lo diserto: sono ricchi, & vna volta l' anno vanno con lor mercantie a Tombutto, sono etiandio fauoriti da i Re di quello, & in Derha[10] hanno molti poderi, & terreni copiosissimi, & vn numero grande di camelli. fanno quasi tremila caualli. Elhasin[11] habitano accanto il mare Oceano ne' confini di Messe[12]: & sono cerca cinquecento caualli: vanno pessimamente in ordine, & vna lor parte habita in Asgar[13]. quelli di Messe hanno la libertà: ma questi di Asgar sono sudditi al Re di Fez. Chinana habitano con Elchaluth[14]: & sono sottoposti al medesimo Re di Fez. sono

---

[1] Albuhusein, wie auch 1613. — Vergl. 5 C und 1554.

[2] 5 C Charragi, 5 D Gar(r)agi. Ibn Ch.: خراج

[3] Ibn Ch.: هداج.

[4] 62 C Tehaliba, 5 C Tehleb. Ibn Ch.: ثعلب, ثعالبة.

[5] 5 D Gehoan. Ibn Ch.: جعوان.

[6] Nordwestlich von Tafilelt, am Atlasgebirge. Vergl. 27 BC.

[7] Westlich von Tafilelt. Vergl. 74 D.

[8] 1613 Semil.

[9] Im Süden des Königreichs Marokko. Vergl. 90 E, wo Darha geschrieben ist, und 73 A—C. Heute geschrieben Wadi Draa.

[10] Wohl = Darha, Dara. Vergl. oben.

[11] Elhasim. Vergl. oben 4 C.

[12] An der Mündung des Wadi Sūs. Vergl. 15 D, wo Messa steht.

[13] In der Gegend zwischen Fes, dem Wadi Bu Ragrag und dem Atlantischen Ocean. Vergl. 46 A, wo Azgar geschrieben ist.

[14] 4 D: Elmuntafic habitano nelle pianure di Azgar [s. oben]: e sono da moderni chiamati Elchaluth (Ibn Ch., a. a. O. ١٤/26 und ٣٩/64 = خلط. Marmol, Lib. 1 Cap. 31: Holotos). essi ancora danno tributo al Re di Fez: & possono fare da ottomila caualli molto bene in ordine. — Die Verwandtschaft dieses Stammes ist:

huomini forti, & molto ben forniti. fanno duemila caualli. Deuihessen[1] si diuide ancora in Duleim, Burbus[2], Vodei, Racmen, Hamr[3]. Duleim[4] habitano nel diserto di Libia insieme con Zanaga popolo Africano. & questi tali non hanno dominio, nè censo niuno. perilche sono poueri & gran ladri. vengono souente alla prouincia di Dara per fare iscambio di bestie con dateri. vanno male in ordine: & sono cerca diecimila persone, quattrocento a cauallo, & il resto a pie. Burbus habitano pure nel diserto di Libia: il quale è verso la prouincia di Sus: & sono molti & poueri: ma hanno molti camelli, & signoreggiano Tesset[5]: la quale non basta loro per ferrare quei pochi caualli, che hanno. Vodei habitano ne i diserti posti fra i Guaden, & Gualata. questi hanno il dominio di Guaden, & anchora certo tributo dal Signore di Gualata in terra negra. sono di numero quasi infinito: percioche sono estimati quasi sessantamila buoni da guerra: ma hanno pochi caualli. Racmen tengono il diserto vicino di Haccha[6]: hanno anchora essi dominio, & sogliono per loro bisogne andare il verno a Tesset. Sono cerca dodicimila combattenti, ma hanno similmente pochi caualli. Hamr habi|tano 5 B
nel diserto di Taganot[7]: hanno qualche poco di prouigione dalla communità di Tagauost[8]. vanno discorrendo per lo diserto per insino a Nun[9]: & sono cerca à ottomila huomini da guerra.

Es werden nun weiter die Gebiete der Deuimansor angegeben. Dehem- 5 B C
run (4 C Hemrun) wohnen in der Wüste um Segelmesse (Tafilalt)[10], aber auch »discorrono per lo diserto di Libia insino a Ighid[11]«. Unter ihnen leben andere Araber, so die Hilel-Stämme Garfa[12] und Esgeh (Asgeh)[13]. Ein anderer Theil der Hemrun zieht bis nach Fighig[14] und lebt im Sommer

---

Schachin
|
Ethegi

Dellegi	Elmuntafic (Elmuntefig)	Sobair (Sobaich)

Vergl. 4 C und 4 D E.

[1] Deuihessem.

[2] Marmol, Lib. 1 Cap. 31: Burbus, Lib. 7 Cap. 5: Berebex. — Oben 4 C Berbus.

[3] Statt Racmen und Hamr steht da: Deuimansor, Deuihubeidulla, wie auch 1554 und 1613.

[4] 1554 Dulein.

[5] Tischīt im Westen von Walata, am Wege nach Adrar. Vergl. 1 E und 72 E.

[6] Zwischen Wadi Draa und Anti-Atlas. Vergl. 73 A.

[7] Offenbar die Landschaft Tagant (Tagánet) südlich von Adrar.

[8] Hauptstadt von Sūs. Vergl. 16 C.

[9] Vergl. 77 A.

[10] Vergl. 73 C und darnach.

[11] Wüste Ighidi?

[12] Ibn Ch. كرفة, s. oben S. 176.

[13] Ibn Ch. اشجع, s. oben S. 176. Vergl. 4 C und F.

[14] Nordöstlich von Tafilalt. Vergl. 74 F.

in der Provinz Garit[1] im östlichen Mauritanien. Menebbe wohnen auch in der Gegend von Tafilalt, Husein im Atlasgebirge, aber diese »vanno pure per lo diserto di Eddahra[2]«. Ein Theil der Abulhusein lebt gleichfalls in der Wüste von Eddahra, ein anderer Theil derselben ist ganz heruntergekommen und seinen Verwandten tributär.

5 C D Von den Deuihubeidulla wohnen die Charragi (Gar(r)agi) in der Wüste von Benegomi[3] und Fighig[4], im Sommer im Gebiet von Telensin[5]. Hedegi treiben ein Räuberhandwerk in der Wüste Hangad[6] in der Gegend von Telensin. Tehleb wohnen in der Ebene von Algier, schweifen aber durch die Wüste bis Tegdeat[7]. Sie hatten die Herrschaft über die Städte Algier und Teddelles[8], bis der König Barbarossa in den Tagen des Verfassers ihnen diese Städte abnahm und ihre Macht brach[9]. Gehoan (Geoan) leben als Vasallen theils der Garagi, theils der Hedegi.

5 D Und darnach sagt Leo: Hora voglio, che sappiate che i dui primi popoli: cioè Schachin[10], & Hilel sono Arabi dell' Arabia diserta discesi dalla origine d' Ismael figliuolo di Abraham: & il terzo popolo, cioè Mahchil è dell' Arabia felice, & dipende dalla origine di Saba. Et appresso i Mahumettani è tenuto, che quegli Ismaeliti siano più nobili di questi di Saba. Et percioche tra loro s' è guerreggiato lungamente cerca la maggioranza della nobiltà, è auenuto che essi cosi da vna parte, come dall' altra hanno composti alcuni dialogi in versi, nequali ciascuno racconta la virtù, i benefici, & i buoni costumi del suo popolo.

Von den drei von Leo genannten Linien der Ma'qil, *Mastar*, *Hutmen* und *Hassan*, scheinen zunächst die ersteren beiden weniger leicht zu Ibn Chaldun's Angaben in Beziehung gesetzt werden zu können. Doch bitte ich zu erwägen, ob nicht von den Namen der beiden Unterabtheilungen von Mastar, *Ruche* und *Selim*, die erstere Form eine Verstümmelung von *Rucheit* (رقيط) und der letztere Name = سالم bei Ibn Ch. Tabelle Z. 4 sei. Jedenfalls ist nach Leo's Schreibung Selim gleich einem سالم und nicht etwa = Suleim. Hutmen aber dürfte = عثمان Tabelle Z. 3 (nicht etwa Z. 7!) sein. Eine weitere Untersuchung dieser Bezüge darf mich aber hier nicht beschäftigen.

Dagegen sind die Beziehungen der Angaben Leo's über die *Deuihessen*, *Deuimansor* und *Deuihubaidulla* (auch hier noch die südarabische Ausdrucks-

---

[1] Vergl. 52 C D (Garet). Dazu gehört z. B. Melilla.

[2] Wohl = dem obigen Darha, Derha, Dara, dem heutigen Wadi Draa.

[3] Vergl. 74 D E (Beni Gumi). Am »fiume Ghir«, im Osten von Tafilalt.

[4] Vergl. oben.

[5] Tellensin. Königreich und Stadt, vergl. 57 F und darnach.

[6] Vergl. 58 B (Angat). Durch diese trostlose Wüste führte die Strasse von Fes nach Telensin.

[7] Tegdemt in Algerien? Vergl 62 D.

[8] Die Stadt der Färber und fröhlichen Lautenschläger und Angler, vergl. 62 E. Im Osten von Algier, am Meere.

[9] Vergl. 62 C.

[10] Schachim.

weise! vergl. auch noch die Form Dehemrun oben S. 183), die er als *Hassan*, die dritte Linie der Ma'qil, zusammenfasst, zu den entsprechenden Angaben Ibn Chaldun's ganz offenbar und sehr bemerkenswerth. Die Nebeneinanderhaltung des Einzelnen ergiebt insbesondere eine wichtige Thatsache. Wir ersahen aus Ibn Chaldun, dass die ذوى حسان der am weitesten nach Südwesten vorgeschobene Stamm war; er sitzt im Süden Marokkos und streift schon ziemlich weit in die Wüste hinein, ohne dass uns Ibn Chaldun über eine gewisse Regelmässigkeit dieser Züge oder über feste Sitze dieses Stammes in der Wüste zu berichten weiss. Auch weiss er uns nichts über Unterabtheilungen dieses Stammes zu melden. Bei Leo sehen wir, dass dieser Stamm nunmehr recht eigentlich in der westlichen Sahara zu Hause ist; er hat dort bestimmte Sitze und unternimmt regelmässige Wanderungen. Er zerfällt in fünf Abtheilungen, über die Leo specielle Angaben macht.

Von den Namen dieser Abtheilungen, die uns Leo mittheilt, erkennen wir in zweien sogleich die Namen von Stämmen wieder, die heute noch in der westlichen Sahara unter denselben Namen von Bedeutung sind: *Duleim* sind die Delīm und *Burbus* oder *Berbus* sind die Berābīsch, Sing. Berbūschī[1]; jene wohnen im Nordwesten, diese im Südosten der Wüste (vergl. die weiterhin anzugebende Litteratur). Die dritte Abtheilung *Racmen* = رحمان lässt sich, wie wir sogleich schon sehen werden, historisch weiter verfolgen, und über die Namen der beiden übrig bleibenden Abtheilungen, *Vodei* und *Hamr*, wird auch sogleich noch etwas zu sagen sein.

Indem wir also nun schon in der Lage waren, zwischen den Angaben Leo's und den heute bestehenden Verhältnissen eine Verbindung herzustellen, werde ich zugleich hier schon daran erinnern dürfen, dass noch heute die arabische Kriegerkaste des Südens der westlichen Sahara sich als *ḥassān* (wie ich die vorliegenden Schreibungen deute) bezeichnet, und dass die Sprache der an den Senegal reichenden Araber *ḥassānīja* (auch nach meiner Deutung der vorliegenden Schreibungen; vergl. die unten anzugebende Litteratur) genannt wird.

Die mitgetheilten Angaben Leo's des Afrikaners über die arabischen Stämme, sowie weitere Angaben desselben über Verhältnisse der westlichen Sahara, die man bei ihm findet (so über *Tesset* = Tischīt 72 E, über *Guaden* = Wadān 72 F, über das *Diserto di Libia e prima Zanhaga* 76 DE) finden interessante Bestätigungen und Ergänzungen unter Anderem in wichtigen, nahezu gleichzeitigen Berichten, die von Leo, ebenso aber auch von welchem arabischen Schriftsteller auch immer gänzlich unabhängig sind und deren hauptsächlichste Angaben ich hier noch am Schlusse dieser meiner Ausführungen über die Anfänge der Araber der westlichen Sahara den Angaben Leo's kurz gegenüberstellen möchte.

In der That beachtenswerthe Mittheilungen über die Gegenden, um die es sich für uns handelt, verdanken wir einer portugiesischen Handschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek (Cod. hisp. 27), die ehedem im Besitz des Dr. Conrad Peutinger zu Augsburg war. Sie ist im Jahre 1506

[1] Barth V 467. — Der Plural schon bei Marmol, s. oben.

von Valentin Ferdinand (über dessen persönliche Verhältnisse man Umständliches in den sogleich zu nennenden Behandlungen der Handschrift findet) geschrieben worden. Von dieser Handschrift interessiren uns zwei Abschnitte: 1. Eine Beschreibung der Insel Arguim und des zu ihr in Beziehung stehenden Festlandes von Afrika, niedergeschrieben von Valentin Ferdinand nach mündlichen Berichten des königlichen Möbelbewahrers Johann Rodriguez, der im Jahre 1493 nach Arguim gekommen war, sich dort zwei Jahre aufgehalten und auch später noch viele Male die Insel besucht hatte. 2. Eine Beschreibung der afrikanischen Westküste von Ceuta bis Sierra Leone, von Valentin Ferdinand aus verschiedenen Quellen zusammengestellt.

Über die ganze Handschrift handelte und Auszüge aus ihr (auch von den beiden uns interessirenden Abschnitten) gab Dr. Schmeller[1]. Auf die Berichte des Johann Rodriguez gründete dann Friedrich Kunstmann eine wichtige Abhandlung[2], in der er in sorgfältiger Weise jene Berichte mit sonstigen Nachrichten in Verbindung setzt. Endlich hat derselbe Verfasser eben die Berichte des Johann Rodriguez, und von der oben erwähnten Beschreibung der Westküste den uns vorwiegend interessirenden Theil, im Zusammenhang übersetzt[3], wobei er nur einige seiner Ansicht nach unwichtige Stellen ausliess, deren Inhalt er aber jedesmal in Anmerkungen andeutete. In dieser Übersetzung sind Orts- und Familiennamen genau so gegeben, wie sie im Original geschrieben sind. In einer grossen Anzahl von Anmerkungen ist aus sonstigen Quellen eine Fülle von Material beigebracht, zu dem aber die in der vorangegangenen Abhandlung desselben Verfassers gegebenen Erörterungen hinzugenommen werden müssen. Die Einleitung handelt von der Person des Valentin Ferdinand und von seiner Handschrift.

Aus diesen Berichten, die in allem Wesentlichen von grosser Zuverlässigkeit erscheinen[4], geht klar hervor, dass die Araber schon um jene Zeit in der ganzen Gegend von Marokko bis an den Senegal und den

[1] Ueber Valentī Fernandez Alemā und seine Sammlung von Nachrichten über die Entdeckungen und Besitzungen der Portugiesen in Afrika und Asien bis zum Jahre 1508, enthalten in einer portugiesischen Handschrift der Königl. Hof- und Staats-Bibliothek zu München. Mittheilung des Bibliothekars Dr. Schmeller in der Sitzung der I. Klasse am 8. März 1845. [Titel im Innern etwas anders.] In: Abh. d. Bayr. Akad. d. W., philos.-philol. (= I.) Cl., Bd. 4, München 1847, Abth. 3a, S. 1—73.

[2] Die Handelsbeziehungen der Portugiesen mit Timbuktu im XV. Jahrhunderte. Von Friedrich Kunstmann. In: Abh. d. Bayr. Akad. d. W., Hist. (= III.) Cl., Bd. 6, München 1852, Abth. 1 (München 1850), S. 169—235.

[3] Valentin Ferdinand's Beschreibung der Westküste Afrika's bis zum Senegal mit Einleitung und Anmerkungen von Dr. Friedrich Kunstmann. In: Abh. d. Bayr. Akad. d. W., Hist. (= III.) Cl., Bd. 8, München 1860, Abth. 1 (München 1856), S. 221 bis 285.

[4] Die Insel Arguim, von wo aus die Erkundigungen eingezogen sind, war das Ziel von Handelskarawanen, die von Timbuktu über Adrar dorthin kamen. Die Möglichkeit, gute Nachrichten über die Gegenden nördlich vom Senegal zu sammeln, war also in Arguim sehr wohl vorhanden.

oberen Niger dieselbe vorherrschende Stellung eingenommen haben, die sie heute dort behaupten. Unter den Arabern, von diesen verachtet und bedrückt (Val. Ferd. 261. 267 f. 282), leben die *Azanaghen*. An der Küste, in der Gegend von Arguim, treiben sie Fischerei (daselbst 261. 282 f.), im Innern züchten sie viele Kamele, Ziegen und Schafe und haben den Handel nach der Guinea in ihren Händen (daselbst 267). Die Araber treiben nicht Handel mit der Guinea (daselbst 267). Alle Bewohner der Küste von der Insel Arguim bis zur Guinea sind Azanaghen (daselbst 261). Dagegen sind die Bewohner der Küste bei Rio de Oro nomadisirende Araber (daselbst 257). Die zahlreichen unter zwei Königen stehenden Bewohner des Gebirges *Ygild* (= Idschil) sind, wie auch ihre beiden Könige, Azanaghen. Sie leben in grosser Feindschaft mit den Arabern, so dass sie nicht wagen, das Gebirge zu verlassen, noch letztere sich getrauen, es zu betreten (daselbst 269). Die Azanaghen sind weiss von Natur, doch von der Sonne schwarz gebrannt (daselbst 262). Neben den Arabern und Azanaghen werden als dritter Stamm des Festlandes Zigeuner genannt (daselbst 264). Sie leben vermischt unter den Arabern von Lodea, von diesen gering geachtet (daselbst 267). Die Bewohner der Flecken und Städte werden nicht mehr als Araber betrachtet, von diesen vielmehr als *Barbaros* bezeichnet, was »Unterthan« bedeuten soll (daselbst 278). Sie leben im Gebirge — also wohl auch im Gebirge *Baffor* = Adrar, was der Redactor der Nachrichten wohl durch die bei der Beschreibung dieses Gebirges nachträglich an den Rand gesetzte Bemerkung: »Suche die Barbaros« angedeutet zu haben scheint — und treiben Ackerbau (daselbst 283). Araber und Azanaghen dagegen sind keine Ackersleute (ebenda). Diese Barbaros sind mehr von der Sonne verbrannt als die Azanaghen (ebenda).

Man wird zunächst daran denken, unter diesen Barbaros »Berber« zu verstehen, wie denn in demselben Bericht auch die in Dörfern wohnenden und Ackerbau treibenden Mauren Marokkos »Berber« oder »Barbaros« genannt werden (daselbst 248). Aber die Thatsache, dass ausdrücklich diese Barbaros der Flecken und Städte als dunkler als die (berberischen) Azanaghen bezeichnet werden; die Thatsache ferner, dass da, wo im Allgemeinen von den drei Stämmen des Festlandes die Rede ist (daselbst 264), neben Arabern und Azanaghen nur Zigeuner, nicht auch Barbaros genannt werden, so dass man nach dieser Stelle versucht ist, Barbaros und Zigeuner für einerlei zu halten; weiter die Thatsache, dass die Araber in Afrika unter *barbar* durchaus nicht bloss Berber verstanden haben, wie denn z. B. ein Bornauer im Haussa als *ba-bérbertšē* Pl. *beréberē*, und im Fulfulde als *berberēdžo* Pl. *bérberaī* (Barth, Central-Afrikanische Vokabularien 252) bezeichnet wird (also offenbar nicht, wie Barth sich ausdrückte, = ein Mann aus dem Berberstamm, sondern ein *barbar*, welche Bezeichnung die Araber offenbar hier den Bornauern beilegten); endlich die Thatsache, dass eben in den Städten des Theiles der westlichen Sahara, um die es sich hier handelt, heute noch eine, wie sehr wohl möglich ist, alte Negerbevölkerung sitzt (vergl. oben S. 171) — Alles dies kann uns dazu leiten, in den mit den Zigeunern gleichzusetzenden Barbaros eine vielleicht schon mit anderen Ele-

menten untermischte schwarze Bevölkerung, vermuthlich Assuānek (vergl oben S. 171 f.), zu sehen.

Von *Oualete* (= Walata) heisst es, dass es dort zwei Könige giebt von denen der eine weiss, der andere schwarz ist (Val. Ferd. 272), so das hier offenbar ein Theil der Bevölkerung Neger waren. Aber auch dies waren Muhammedaner (ebenda).

Die grosse Völkerscheide war jedenfalls der *Çanaga* (Senegal); dies seits sind die Menschen weiss, jenseits schwarz (daselbst 266).

Jenseits des Stromes wohnen in erster Linie die *Giloffos* (Dscholof Jolof, Wolof), deren König sehr mächtig ist. Bei ihm sind weisse *Bischerij'* oder Geistliche, die aus Fes und Marokko kommen und den Glauben Mu hammed's predigen, da die Eingeborenen, obschon alle beschnitten, noch grösstentheils Götzenanbeter sind (Schmeller 56). Zu diesen Giloffos kom men die Azanaghen auf ihren Handelszügen (Kunstmann, Val. Ferd. 267).

Die Araber der nördlich vom Senegal sich ausdehnenden Gebiete von dunkler Farbe (Kunstmann, Handelsbeziehungen 196; Val. Ferd. 276) zerfallen in vier Provinzen oder vielmehr Stämme (Kunstmann, Val. Ferd 267): *Lodea*, *Brebisch*, östlich von Lodea, *Arrhama*, die grösste von allen Provinzen, an Brebisch stossend, und *Oulhe da mar*, eine sehr grosse Pro vinz, an Arrhama grenzend (daselbst 266).

Die Lodea- und Brebisch-Araber werden ausdrücklich als Nomaden bezeichnet (daselbst 268).

Die Beziehungen der Namen dieser Stämme zu den von Leo gegebe nen Namen liegen auf der Hand. Duleim fehlen hier wohl deshalb, weil dieser Stamm ausserhalb des Gesichtskreises dieser Nachrichten lag, die sich offenbar vor Allem auf die Gegenden beziehen, die zwischen Arguim Adrar und dem Senegal-Niger-Gebiet liegen. Die Delīm sitzen heute haupt sächlich nördlich von diesem Gebiet. Brebisch ist ganz offenkundig = Ber bus, Burbus, und die hier vorliegende Form ist unmittelbar gleich der heu tigen Pluralform Berābīsch. Oulhe da mar ist offenbar in oulhed amar zu zerlegen, wovon amar[1] = Hamr bei Leo ist. Lodea ist offenbar = L + dem Element, welches Leo durch Vodei wiedergiebt. So bleibt als letzte Gruppe Arrhama = Racmen bei Leo, und es liegt auf der Hand, dass Arrhama nicht etwa gleich dem Namen der Oase Arauān ist, wie Kunst mann wollte (Handelsbeziehungen 215), sondern verschrieben oder leicht verstümmelt aus Arrhamna[2] = الرحامنة.

Lodea, dem eine weite Ausdehnung zugeschrieben wird und das jeden falls die Gegend bei Arguim sowie das Gebirge Ygild einschliesst (daselbst 266—268) und westlich von Brebisch liegt (s. oben), ist schon von Kunst mann (Handelsbez. 214, Val. Ferd. 266) mit den *Vodei* bei Leo dem Afrikaner, den *Vodei*, *Vdaya* oder *Ludayas* bei Marmol[3] und den *Oudaia*, *Oudâia* bei

---

[1] Marmol, Lib. I Cap. 31, hat Amar für Leo's Hamr.

[2] Marmol, a. a. O., hat Arrahamena.

[3] In Lib. 1 Cap. 31, wo Marmol fast nur den Leo ausschreibt, hat er *Vodei*, später, Lib. 7 Cap. 5 und 6, wo er selbständiger ist, schreibt er *Ludayas* und *Vdaya*.

Renou[1] zusammengestellt worden. Die Namen decken sich allerdings vollkommen; *Vodei* (*v* nicht = consonantisches ي, das Leo durch *gu* giebt!), *Vdaya* Marmol und *Oudâia* Renou sind einerlei; *Lodea* und *Ludayas* scheinen denselben Namen + Artikel zu enthalten. In Übereinstimmung mit Leo giebt Marmol (Lib. 7 Cap. 5 und 6) an, dass die Vdaya, Ludayas zwischen *Guaden* (Wadān) und *Gualata* (Walata) wohnen. Zwischen ihrem Gebiet und dem der *Berebex* und der *Zenegas* liegt *Tesset* (Tischīt). Die Bewohner von Guaden sind ihnen unterworfen. Die Oudâia Renou's sind nach ihm Herren eben von Wadān. Wir haben nun daran zu denken, dass die Tuārek die Araber, welche westlich von ihnen zwischen Walata und dem Atlantischen Ocean wohnen, als *Udāyen* (Sing. *Udai*), s. Barth V 571, vergl. 558, bezeichnen. Name und Gebiet decken sich vollkommen mit den obigen Angaben.

Ob der Name Udai etwas zu thun habe mit den *Ouled-Yaya-ben-Othman* (Faidherbe bei Ancelle, Explorations au Sénégal, p. XXIX) alias *Uēlād Djāhē ben ʿOthmān* (Barth V 555; beiBarth ist *dj* = *dž*!), die in Adrar sitzen, muss ich dahingestellt sein lassen.

Oulhe da mar = oulhed amar = Hamr (Leo) hat Kunstmann (Handelsbez. 215) mit *Ludamar* gleichgestellt, einem Namen, den Mungo Park aus dem Namen der *Uēlād ʿOmar* oder *A'mmer* (Barth V 513) alias *Ould-Amar* (Faidherbe bei Ancelle, a. a. O. p. XXVIII f.) verderbt hat. Dieser Stamm sitzt in Bakunu.

Über die Raḥāmena berichtet Marmol (Lib. 1 Cap. 31), dass sie sich dem Scherifen *Mahamete*, Herrscher von Sūs, als er Tischīt einnahm, entgegenkommend bewiesen, und dass dieser sie zur Belohnung dafür nach *Temecena*, der westlichsten Provinz des Reiches Fes, verpflanzte. Dann seien sie in einer Schlacht gegen *Buhaçon rey de Velez* umgekommen, *todos que no quedo hombre de aquel linage, que no pereciesse alli.* Aber der Scherif hatte doch wohl nicht den ganzen Stamm verpflanzt; denn von den Raḥāmena der von uns geprüften älteren Quellen sind schwerlich zu trennen die *Erhámena* bei Barth (IV 655. V 571, vergl. 570), die gegen Ende des 16. Jahrhunderts ihre Macht fühlbar machten, eine Macht, die vor nicht gar langer Zeit erst gebrochen wurde. Diese Erhámena leben offenbar in dem bei Barth V 570 genannten Stamm fort, der zwischen Bakunu und der Landschaft Asuad (letztere im Norden von Timbuktu) wohnt.

Nun beachte man noch: Nach den von uns geprüften älteren Quellen wohnen Ulēd ʿAmar in Tagant, daran stossen die Raḥāmena, die wieder an die Berābīsch grenzen. Die heutigen Stämme, die mit diesen alten gleichgesetzt wurden, wohnen in derselben Reihenfolge, nur dass die Reihe etwas weiter östlich anhebt. Die Berābīsch, heute der östlichste Stamm, grenzen nach der Angabe der portugiesischen Handschrift östlich an Udai, sind also offenbar schon damals, wenn sie auch bei Leo als Herren von Tischīt erscheinen, der am weitesten nach Osten vorgedrungene Stamm gewesen.

[1] Exploration scient. de l'Algérie. Sciences histor. et géogr. T. 2. 1844, p. 282. 341.

Tischīt lag nach Leo auch im Bereich der Raḥāmena; es mag ungefähr auf der Grenze zwischen dem Gebiet der Raḥāmena und dem der Berābīsch gelegen haben. In der Folge trat dann wohl eine allgemeine Verschiebung letztgenannter drei Stämme weiter nach Osten ein.

Ich muss meine Ausführungen über die Anfänge der Araber der westlichen Sahara nun hiermit abschliessen. Ich hätte noch Manches zu sagen, muss mich aber hier auf die Aufstellung zweier Thesen beschränken:

1. Es giebt eine sehr umfassende — arabische und abendländische — Litteratur, aus der sich eine Fülle von weiteren Angaben über die Araber der westlichen Sahara gewinnen lässt, Angaben, die, unter einander und mit den von mir vorgeführten in eindringender kritischer Weise in Beziehung gesetzt, zu werthvollen und sicheren Erkenntnissen über die Zusammenhänge und die Geschichte dieser Stämme führen. Meines Erachtens hat Niemand, der sich nicht mit dieser Litteratur auf das Eingehendste vertraut gemacht hat, das Recht, einen erheblichen und wissenschaftlich nutzbaren Einblick in die ethnographischen Verhältnisse dieser Araber für unmöglich zu erklären.

Zu der Litteratur, die ich im Auge habe, gehört insbesondere auch die gesammte Litteratur über Marokko wegen der verschiedenartigen Beziehungen, die die Araber der westlichen Sahara zu diesem Lande nachweislich gehabt haben und noch haben.

2. Die Erkundigungen, die in neuerer Zeit im Lande selbst über diese Araber angestellt sind, bleiben erheblich zurück hinter dem, was durch eingehende kritische Sammlung der lebendigen Traditionen der verschiedenen Stämme in Erfahrung gebracht werden kann. In dieser Beziehung sind noch die werthvollsten Aufschlüsse zu erwarten, die zu den aus der Litteratur zu gewinnenden Aufschlüssen hinzugenommen werden müssen. Wenn man solche Nachforschungen des weiteren anstellen sollte, wird es gut sein nicht zu vergessen, dass einer der in Betracht kommenden Stämme der grosse Stamm der Kunta ist, der durch reines Blut und die vorzüglichsten Eigenschaften ausgezeichnet ist. Er wird in dieser unserer Untersuchung unser Interesse noch in besonderer Weise in Anspruch nehmen[1].

---

[1] Über diesen wichtigen Stamm siehe Litteratur an vielen Stellen. Vergl. bei Barth Bd. 5 S. 466 f. und 551 f. Zu ihm gehört die edle Familie *El Bakáy* = البكاى, die durch Barth so bekannt geworden ist; siehe bei ihm an vielen Stellen, insbesondere IV 586 f. und V 164 f., an welch letzterer Stelle er in begeisterten Worten von Gliedern dieser Familie als von wahren Edelleuten redet. Vergl. auch z. B. Lenz, a. a. O. II 128 f. — Die Kunta haben sich wie überhaupt zu den Europäern, so insbesondere zu den Franzosen bisher sehr freundschaftlich gestellt. In dieser Beziehung ist ein interessantes und wichtiges Actenstück die im Jahre 1863 zwischen dem General Faidherbe und *Sidi Mohammed ben Zin el Habidin ben el Cheick Sidi el Mocktar* als Bevollmächtigtem seines Vetters *Sidi Ahmed el Beckay ben el Cheick Sidi Mohamme el Khalifa ben el Cheick Sidi el Mocktar*, des Scheichs von Timbuktu, geschlossene Convention, die man bei E. Mage, Voyage dans le Soudan occidental, Paris 1868 p. 11, abgedruckt findet. In der Convention sind auch wichtige Andeutungen über die Verbreitung der Kunta in der westlichen Sahara gegeben; insbesondere finden wir sie auch in Adrar.

Ich muss mich nun darauf beschränken, an dieser Stelle noch auf einige neuere allgemeine Litteratur über die Araber der westlichen Sahara sowie auf diejenige besondere neuere Litteratur hinzuweisen, die sich auf die Brakna sowie auf Adrar bezieht[1].

Viel Material über die westliche Sahara findet sich offenbar bei Ch. Ath. Walckenaer, Recherches géographiques sur l'intérieur de l'Afrique septentrionale, Paris 1821. Vergl. die ausführliche Inhaltsangabe bei Gay Nr. 397. Ich konnte das Buch leider nicht einsehen. — E. Renou hat in der Exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840, 1841, 1842, Sciences hist. et géogr. II, Paris 1844, p. 277—347 eine Notice géographique sur une partie de l'Afrique septentrionale gegeben, worin er fleissig eine grosse Anzahl von Notizen über die geographischen Positionen der westlichen Sahara sowie auch einige Angaben über die Stämme derselben zusammengestellt hat. — Derselbe hat sich in Bd. 8 derselben Sammlung (Paris 1846) S. 398—400 über die Wanderungen der Stämme der südlich an Marokko angrenzenden Sahara verbreitet. — Wichtig muss der dritte Band derselben Sammlung erscheinen, den ich bei Gay Nr. 1029 verzeichnet finde: E. Carette, Recherches sur l'origine et les migrations des principales tribus de l'Afrique septentrionale et principalement de l'Algérie, 1853. Der Band fehlt aber auf der Kgl. Bibliothek in Berlin, während die Sammlung sonst vorhanden ist. — Auch andere Bände derselben Sammlung sind noch zu beachten, vergl. Gay, a. a. O. — Von Barth kommt insbesondere der An-

---

[1] Für die Feststellung der anderweitigen Litteratur wolle man nicht unterlassen, auch die folgenden Litteratur-Übersichten zu befragen: H. Ternaux-Compans, Bibliothèque Asiatique et Africaine... Paris 1841. In 2 Theilen. Litteratur bis 1700. Vergl. Petzholdt, Biblioth. bibliogr. 804. — Jean Gay, Bibliographie des ouvrages relatifs à l'Afrique et à l'Arabie... San Remo, Paris, 1875. — Phil. Paulitschke, Die geographische Erforschung des Afrikanischen Continents von den ältesten Zeiten bis auf unsere Tage... 2. verm. u. verb. Aufl. Wien 1880. — Derselbe, Die Afrika-Litteratur in der Zeit von 1500 bis 1750 n. Ch.... Wien 1882. — Bibliography of the Barbary States. Part IV. A Bibliography of Morocco, from the earliest times to the end of 1891. By Lieut.-Col. Sir R. Lambert Playfair and Dr. Robert Brown. From »Supplementary Papers« of the Royal Geographical Society, Vol. III Part 3. London, John Murray, 1892. — Clozel, Bibliographie des ouvrages relatifs à la Sénégambie et au Soudan occidental. In: Revue de géographie, Paris, T. 27 (1890 II)—29 (1891 II). In verschiedenen Stücken. Alphabetisch. In T. 27: A—D. In T. 28: E—M. In T. 29: N—Z. — Reiche Litteratur-Angaben über den Westsudan und angrenzende Gebiete bei Meyer a. a. O. (s. oben S. 172). Dort Litteratur bis etwa 1894. — Einige Litteratur-Angaben auch in der Übersicht unseres Wissens über die Gegend von Timbuktu, die H. Zondervan in der Tijdschrift van het kkl. nederlandsch aardrijkskundig genootschap, Ser. 2, Deel 9, Leiden 1892, p. 375—400, gegeben hat. — Mancherlei Litteratur ist bei René Basset, Documents géogr. (vergl. weiter unten), angegeben, und sonst in der unten zu nennenden Litteratur. Über neuere Litteratur kann man sich unter Anderem aus Petermann's Mittheilungen, sowie aus Behm's Geogr. Jahrbuch (Gotha) und aus der von O. Baschin bearbeiteten Bibliotheca geographica, Bd. 1 (Jahrg. 1891 und 1892) ff., Berlin 1895 ff., unterrichten.

hang des fünften Bandes seines Reisewerkes in Betracht, sowie sonst verschiedene Stellen im vierten und fünften Bande. — Wichtig ist das Buch: Les explorations au Sénégal et dans les contrées voisines depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Par J. Ancelle. Précédé d'une Notice ethnographique sur notre colonie. Par le Général Faidherbe. Paris 1886. Faidherbe giebt darin unter Anderem eine Darstellung der Stämme der Wüste. Bei Ancelle finden sich werthvolle, zum Theil selbständige Materialien. Leider ist in dem Buch fast nirgend Litteratur angegeben. — Die Schrift: Documents géographiques sur l'Afrique septentrionale traduits de l'Arabe par René Basset, Paris (Leroux) 1898, ist wegen der mannigfachen neuen Nachweisungen durchaus zu beachten; vergl. Seybold's Referat im L. Centralbl. 1898, Nr. 38 Sp. 1551 f. — Das von Basset S. 49 Anm. 7 angeführte Buch von Colas, Renseignements géographiques sur l'Afrique centrale et occidentale, Alger 1880, ist mir leider nicht zugänglich gewesen.

Nachrichten über die Brakna finden wir zunächst bei René Caillié[1], insbesondere Bd. 1 S. 144 ff. Im Jahre 1860 reiste dann der eingeborene Spahi-Officier Aliun Sal vom französischen Militärposten Podor am Senegal durch das Gebiet der Duaisch und Brakna nach Walata, Arauan und Basikunu. Eine interessante Darstellung dieser Reise, nach dem von Aliun Sal selbst in arabischer Sprache verfassten Bericht, findet man bei Ancelle p. 197—230. Basset p. 49 verweist für diese Reise auf Annuaire du Sénégal pour 1864 p. 171. — Aliun Sal war Anfangs in Begleitung des Schiffsfähnrichs Bourrel gewesen, von dem er sich dann trennte; dieser war mit der besonderen Mission der Erforschung des Gebietes der Brakna betraut. Der sehr wichtige Bericht über diese Reise und Bourrel's Nachforschungen findet sich in der Revue maritime et coloniale T. 2, 1861, p. 511—545 (mit Karte) und ebenda T. 3, 1861, p. 18—77. Ein Auszug daraus, doch werthvoll durch eine Reihe von Anmerkungen, die im Originalbericht nicht stehen, ist bei Ancelle p. 162—178 gegeben; ein Auszug soll auch, nach Basset p. 49, im Annuaire du Sénégal pour 1864 p. 149 stehen. Bourrel's Originalbericht ist insbesondere werthvoll durch eine Reihe specieller Angaben über die Zusammenhänge einer Anzahl von Araberstämmen, Angaben, die nirgends entfernt vollständig wiedergegeben und in wichtigen Punkten auch z. B. von Faidherbe (in der Skizze bei Ancelle) vernachlässigt sind.

Adrar wurde im Jahre 1850 durch den vom Senegal gebürtigen Mulatten Leopold Panet besucht, der vom französischen Ministerium der Marine und der Colonien den Auftrag erhalten hatte, durch die Wüste von St.-Louis nach Algier vorzudringen. Sein Weg führte ihn über Schingit, wo er sich einen Monat aufhielt, und von da nicht ganz in der Mitte zwischen Wadan und der grossen Sebcha von Idschil hindurch, im Ganzen nordnordöstlich, nach dem Wadi Draa und Mogador. Er soll über seine Reise einen ausführlichen Bericht in der Revue coloniale [so, nicht anders!] T. 5 (2e série), 1850, p. 379—445 und 473—563 veröffentlicht haben[2], der mir

[1] Journal d'un voyage à Temboctou et à Jenné ... pendant les années 1824, 1825, 1826, 1827, 1828 ... T. 1—3. Paris 1830.

[2] Basset p. 49 Anm. 1; Revue maritime et coloniale T. 1, 1861, p. 482 Anm.

nicht zugänglich ist. Eine Karte, die Panet im Verein mit Renou bearbeitet hatte, war mit jenem Bericht nicht zugleich veröffentlicht worden, ruhte vielmehr in den Archiven des Marineministeriums zu Paris vergraben. Sie ist erst später in Peterm. Mitth. 1859 Taf. 6 zugleich mit einer vortrefflichen deutschen Bearbeitung des Panet'schen Reiseberichtes (daselbst S. 101—112) herausgegeben worden. Diese deutsche Bearbeitung des Reiseberichtes hat den grossen Vorzug, dass die sonst damals bekannten Nachrichten über Adrar, so insbesondere auch die Erkundigungen Barth's, mit zur Darstellung gebracht sind.

Darnach reiste im Jahre 1860 der Stabsofficier H. Vincent von St.-Louis aus an der Küste entlang, auch durch Tiris und in Adrar, ohne jedoch die Städte Adrars zu berühren. Von dieser Reise Vincent's giebt es zwei von einander unabhängige Berichte, deren jeder Vieles enthält, was in dem anderen nicht zu finden ist, so dass man beide durchaus neben einander haben muss: 1. Extrait d'un voyage exécuté, en 1860, dans le Sahara occidental par M. le Capitaine d'État-Major Vincent, in Bull. de la Soc. de Géogr. Sér. 5, T. 1, Année 1861 Janvier—Juin, Paris 1861, p. 5—37; 2. bei Ancelle p. 118—143. Ausserdem finde ich verwiesen[1] auf: Revue algérienne et coloniale 1860 (Octobre) p. 445—494 (unter dem Titel: Voyage d'exploration de l'Adrar; dieses der Hauptbericht? Die Zeitschrift ist mir nicht zugänglich); Tour du monde No. 56, 1861, 1er semestre; Annuaire du Sénégal pour 1864, Saint-Louis 1864, p. 121 (Auszug).

In Begleitung Vincent's auf seiner Reise in Adrar war *Bou-el-Moghdad* gewesen, ein Schwarzer aus St.-Louis, der aber bei einem Araberstamm erzogen war, vorzüglich arabisch konnte und nach Vincent (Bulletin a. a. O. p. 17) sogar in dem Ruf eines *marabout savant et respecté* stand. Dieser begann nun Ende 1860 selbständig als Mekkapilger eine Reise von St.-Louis nach Marokko, die ihn westlich von Adrar vorbei, unter Anderem durch die Sandwüste *Akchar* im Westen von Adrar führte, die von Valentin Ferdinand (Kunstmann, Val. Ferd. 269, Handelsbez. 216) erwähnt wird (Wüste *Aquixar*, im Süden des Felsens *Schelud*, von welch letzterem seitwärts das Gebirge *Ygild* = Idschil liegt). Den Bericht siehe in der Revue maritime et coloniale, Mai 1861 = T. 1 p. 477—494 (Voyage par terre entre le Sénégal et le Maroc) mit Karte und bei Ancelle p. 143—161. Beide Berichte stimmen im Wesentlichen überein, im Ganzen ist der Bericht in der Revue ausführlicher, doch hat auch Ancelle hier und da Besonderes, insbesondere eine Reihe wohl zu beachtender Anmerkungen, die in der Revue fehlen. — Basset p. 49 verweist noch auf Annuaire du Sénégal pour 1864 p. 137.

Von der spanischen Factorei am Rio de oro aus ist im Jahre 1886 eine Expedition, geführt vom spanischen Genie-Officier Jul. Cervera und begleitet von dem Professor Fr. Quiroga und F. Rizzo, 425 km weit in das Innere bis nach Adrar vorgedrungen. Vorläufige Mittheilungen über diese Expedition sind in der mir leider unzugänglichen Revista de Geografía Comercial 1886 Nr. 25—30 gegeben, dabei eine kritische Sichtung aller

[1] Siehe Revue maritime et coloniale T. 1, 1861, p. 478; Basset p. 49 Anm. 2.

bisher bekannt gewordenen Nachrichten über Adrar von Francisco Coello, vergl. Peterm. Mitth. 1886, 149. 316; 1887, 92.

Da die spanische Factorei von Río de oro nicht prosperirte, ging die spanische Regierung mit dem Gedanken um, den Anspruch auf jenen Theil der Küste aufzugeben. Dagegen sprach sich die Sociedad de Geografía Comercial aus, in deren Namen R. Torres Campos ein Gutachten (El abondóno de Río de Oro, in: Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid, T. 36 [1894 I] Madrid 1894, p. 353—370) veröffentlichte, das dahin ging, die Regierung müsse den Besitz der Küste von Cap Blanco bis zur Südgrenze von Marokko aufrecht erhalten. — Besteht die spanische Factorei heute noch?

Ein Beamter der im Jahre 1879 von der North-West-African Company am Cap Juby (Tarfaja) gegründeten englischen Factorei machte auch eine Reise nach Adrar. Sir Joseph C. Lee soll in dem mir unzugänglichen Journal of the Manchester Geogr. Society 1886 Nr. 4—6 einen ausführlichen Bericht über die Verhältnisse der Factorei erstattet haben, in dem auch die Resultate geographischer Forschungen mitgetheilt sind, vergl. Peterm. Mitth. 1887, 28. — Die Factorei soll nicht mehr bestehen. 1894 bestand sie noch; ebendamals war von einer anderen englischen Gesellschaft eine weitere Handelsstation in *Saghiet-el-Hamra* am gleichnamigen Wadi gegründet, vergl. Peterm. Mitth. 1894, 47.

Von der oben mitgetheilten allgemeinen Litteratur ist über Adrar insbesondere Barth (V 552—557, vergl. 517 ff.) und Basset 49 ff. zu vergleichen. Auch das Buch von Colas (vergl. oben S. 192) scheint für Adrar in Betracht zu kommen.

Ich habe mich nun zum Schluss den Sprachproben selbst und den sprachlichen Verhältnissen, auf die sie zurückgehen, zuzuwenden.

Dass diese Sprachproben nicht fehlerlos seien und für ihre Benutzung Kritik geboten sei, ist von vorn herein anzunehmen. Koelle sagt selbst (Vorrede S. IV), dass er von dem Vorhandensein mancher Irrthümer in seiner Polyglotte überzeugt sei, und er weist darauf hin, dass viele seiner Gewährsmänner so wenig Englisch konnten, dass es oft ausserordentlich schwierig war, ihnen verständlich zu machen, um die Wiedergabe welches genauen Begriffes es sich handele. Koelle suchte auf sichtbare Dinge hinzudeuten — damit waren aber Fehler durchaus nicht ganz ausgeschlossen. Er wollte das Wort *Regen* haben und erhielt es auch in unseren Proben zweimal, ein drittes Mal aber erhielt er das Wort *Wolke* (135), auf die er offenbar, in Verbindung mit irgend welchen Gesten, gedeutet hatte. Er wollte den Begriff *heiss* haben und veranschaulichte wohl ein Sich-Verbrennen oder dergleichen, worauf er dann Wad. 224 ein Wort für *Schmerz* erhielt. Fehler der Art finden sich noch mehrere in unseren Sprachproben s. Schoa 128 (Mittagshitze für Sonne), Schoa 131 (Sonne für Tag) und vielleicht noch ein paar Fälle. Ähnlich ist auch Wad. 249 *er starb* statt *ich sterbe*, gelegentlich ein Substantiv für ein Adjectiv (Wad. 223. 224, Ad. 222. 223), ein Perfectum statt eines Imperfectums u. s. w. (vergl. zu Einzelnen die Anmerkungen am Schluss). Insbesondere bleibt für den Adrar- und

Brakna-Dialekt, wo ein Gewährsmann über beide Idiome berichtete, die Möglichkeit, dass der Gewährsmann Dinge des einen Dialekts auf den anderen übertragen haben kann. Ob über den Schoa- und Wadai-Dialekt auch nur ein einziger Gewährsmann berichtet hat, wissen wir leider nicht. Ist es der Fall gewesen, so hat er jedenfalls in der Imperfectbildung die Idiome sehr gut aus einander gehalten, und es wäre anzuerkennen, dass er die Zahlwörter nach 10 für den Wadai-Dialekt gegeben, für den Schoa-Dialekt aber seine Unkenntniss erklärt hätte. Man beachte, dass die Columne des Schoa-Dialekts viele Lücken aufweist. — Jedenfalls hat man auch für die Wadai-Proben im Auge zu behalten, dass ihr Gewährsmann sich auch auf anderem Gebiet des Arabischen, so längere Zeit in Darfor und insbesondere in Fezzān, aufgehalten hat, so dass Einzelheiten des von ihm Mitgetheilten nicht nach Wadai, sondern nach einem seiner anderen früheren Aufenthaltsorte gehören mögen.

ع und ح, die vorhanden sein werden, auch ص und ط sind nirgen als eigene Laute ausgedrückt. Für ح steht *h* oder *ḥ* (= خ). Ferner fällt auf, dass Koelle in seinem Transscriptionsalphabet die Laute *d̲* (tönendes engl. *th*) und *ž* überhaupt gar nicht kennt. In einer Reihe von Fällen, wo wir ذ durch *ṯ* (bei Koelle tonloses engl. *th*) und ج durch *ṣ* ausgedrückt finden (Ad. 72, Ad. und B. 121; Ad. 27. 80. 123 und sonst), werden wir zweifeln, ob wir nicht vielmehr einen von Koelle nicht unterschiedenen tönenden Consonanten statt des tonlosen anzunehmen haben. Ähnlich finden wir tonloses *s*, wo wir tönendes erwarten (so Ad. 43 *saṛabun* = زغب, Wad. und Ad. 183 *ḥánsīr* und *ḥansēru* = Schwein). Auch tönendes *s* statt tonlosem *s* kommt vor, wo wir es nicht gerade erwarten, und ähnlich ist ط oft durch *d* wiedergegeben. Trotz Allem aber muss man in derartigen Fällen mit dem Urtheil vorsichtig sein, denn z. B. in den auffallenden Beispielen Wad. 108 und 271 ist der Übergang von غ in den entsprechenden tonlosen Laut (خ) für Wadai anderweitig gut belegt, und auf dem Gebiet des Berberischen (dessen Einfluss sich in dem Adrar- und Brakna-Dialekt stark bemerkbar macht) herrscht ein starker Wechsel von tönenden und tonlosen Lauten, insbesondere auch bei den *s*-Lauten. Auch ist z. B. ق in unseren Sprachproben regelmässig richtig durch *g* wiedergegeben, und in einem Falle z. B., wo man *k* für غ findet (Schoa 255), hat man gleichfalls Anlass, mit einem absprechenden Urtheil zurückhaltend zu sein.

Ausser mit Fehlern, die aus mangelnder Treue in Erfassung und Wiedergabe der Laute entsprungen sein können, haben wir natürlich in diesen Sprachproben, wie auch sonst, mit Fehlern redactioneller und typographischer Natur zu rechnen. Es können z. B. Punkte abgesprungen sein, Verschreibungen oder sonst Fehler vorliegen. So sind in B. 200. 201 offenbar die Zeilen versetzt und B. 182 gehört auch vielleicht nach der vorhergehenden Nummer.

Trotz aller Vorsicht aber, die man zu üben hat, lassen sich aus diesen Sprachproben dennoch werthvolle sichere Einsichten in die Sprach-

verhältnisse, auf die diese Proben zurückgehen, gewinnen. Einige der wichtigeren Thatsachen fasse ich nun im Folgenden zusammen, und darnach gebe ich am Schluss in einer Reihe fortlaufender Bemerkungen specielle Erläuterungen verschiedenen einzelnen Sprachgutes, auf welche Bemerkungen ich bei den vorliegenden allgemeinen Ausführungen, wo es Noth thut, zurückzugehen bitte.

Ich muss freilich gestehen, dass ich Manches in diesen Sprachproben nicht habe erklären oder sonst belegen können; zu einem Theile davon werden Fachgenossen auf Grund der bisher vorliegenden Materialien oder auf Grund eigener unmittelbarer Kenntniss arabischer oder afrikanischer Sprachverhältnisse schon jetzt Erläuterungen geben können; für einen anderen Theil werden wir freilich wohl erst noch neue Materialien abwarten müssen [1].

In dem mitgetheilten **Schoa-Dialekt** erscheint ث als *t* (2. 3. 174. 177), aber auch als *s* [= *s* oder *ṯ*] (8). — ذ = *d* (48. 265). — ض ist in 244 durch *t* wiedergegeben (ist also in diesem Fall jedenfalls nicht spirantisch), ausserdem ist es gleich *r* (189. 214); vergl. zu diesem interessanten Ersatz die Verhältnisse im Adrar- und Brakna-Dialekt und das dazu Bemerkte, vergl. ferner unten لٔ. — ص = *z* in 213 entspricht östlichen Parallelen; *z* für س liegt vielleicht in 219 vor. — *ṣ̌āmiṣ* = Sonne (128. 131) hat in sehr verschiedenen Gegenden Parallelen. — ج ist regelmässig = *dž* (so immer in den Reisewerken über Centralafrika), aber in einem Falle (148) = *d*, nicht vor einem Zischlaut (vergl. Fischer, Mar. Sprichw., S.-A. S. 6, Landberg, Proverbes et dictons p. 248), sondern darnach. Vergl. dazu Wad. und B. 148. *dṣidāda* 187 (vergl. Wad.) = دجاجة ist wohl durch Consonantenumstellung entstanden. — ق ist regelmässig = *g* (so immer in den Reisewerken über Centralafrika), doch auch = *k* in 267 und 268. — Seltsam ist لٔ = *r* in 244 (am Ende des Wortes). Auch ض = *r* (s. oben) findet sich am Ende des Wortes. Bei Denham, a. a. O. (s. oben S. 162) p. 109 finden wir ein seltsames *fi denier* = in der Welt und p. 125 ein *saherbi* = mein Freund. Denham konnte ganz gut Arabisch. — In 250. 253 und 260 haben wir offenbar den sonst aus den Dialekten bekannten Übergang von ع in ح, der insbesondere am Silbenschluss im Wortinnern statt hat; s. meine »Alte Namen« u. s. w. in Zeitschr. d. Deutschen Palästina-Ver. Bd. 15, § 9, 2. — غ weist interessante Verhältnisse auf. Denn wenn nicht aus 179, so möchte ich doch aus 213 schliessen, dass غ in diesem Schoa-Dialekt zum Theil entweder ganz fallen gelassen oder, wie mir scheint, zu ع geworden ist, entsprechend Verhältnissen, wie sie bei den südarabischen Beduinen (von Maltzan in ZDMG. 27, 244 f.), im Maltesischen und Hebräischen vorliegen (vergl. meine »Alte Namen« a. a. O. § 17, 1). Im Maltesischen bestehen neben einem regel-

[1] Leicht erkennbare Identificationen habe ich in den Bemerkungen, wenn sonst nichts dabei anzumerken ist, bei Seite gelassen.

mässigen Übergang von غ in ع (wie auch von ج in ح) Verhältnisse, in denen dieser Übergang keineswegs statt hat. So können wir auch hier ein غ = *g* in 228, also doch entweder wirkliches *g*, dessen Laut ja in den arabischen Dialekten verschiedentlich für غ eintritt, oder *ġ* (Koelle *ṛ*) haben. Zu غ = *k* in 255 vergl. die dazu gehörige Bemerkung. — ن ist assimilirt oder geschwunden in 24 und 46.

Den Diphthong *ai* finden wir in 132 = *i*. Seltsam ist *bíat* (90), während das *a* in *ṣíah* (37) auf Rechnung des folgenden ح zu setzen sein kann.

Vocale an Stellen, wo das Schriftarabische Vocallosigkeit hat, finden sich z. B. in 49. 59. 94. 120. 129. 131 und an einigen anderen Stellen. Vergleiche das zu den anderen Sprachproben Bemerkte.

Einen Nasallaut haben wir in den beiden Fremdwörtern 124 und 171.

In zweisilbigen Wörtern, deren letzte Silbe sowohl geschlossen ist als einen langen Vocal hat, finden wir häufig, aber nicht immer, einen Rückgang des Tones auf die (lange oder kurze) vorletzte Silbe, s. 2. 3. 95. 110. 220. 231 und sonst. Auch den Accent in *abúhumām* (230) beachte man.

Von den Nominal- und Verbalendungen haben wir gerade in diesen Proben eines Schoa-Dialekts nur schwache Spuren (vergl. das oben S. 144 Bemerkte). Wir haben beim Nomen zweimal *i*, in 212 und 213, beim Verbum mehrfach *a* (253 und darnach) als Endvocal der 1. [oder der 2.?] Pers. sing. perf. Auch in den Proben des Schoa-Arabischen, die wir verstreut als einzelne Worte oder Sätzchen in den Reisewerken von Denham-Clapperton, Barth und Nachtigal antreffen, begegnet man diesen Endungen, von denen doch Barth auf das Bestimmteste spricht, fast garnicht. Ich finde aber bei Barth II 391 *almaġáribu* = Zeit des Sonnenunterganges unmittelbar neben *lassar* = Nachmittagszeit. Das ist insofern interessant, als ja Barth an der einen der oben (S. 144) angezogenen Stellen nur von Verbalendungen, nicht auch von Nominalendungen spricht. Beide Arten von Endungen gehören ja eng zusammen, und wo die ersteren Endungen sicher sind, können wir auch das Bestehen der letzteren getrost als sicher annehmen; ein Beleg für letztere ist aber trotzdem ganz interessant.

sadēta = سَدِّيتْ (271) entspricht den Verhältnissen der übrigen Dialekte, aber *gamēt* = ich bin aufgestanden (251) ist bemerkenswerth. Zu beachten ist auch die Vocalisation der letzten Silbe in *basálla* = ich bete und *badālal* = ich spiele (273. 274).

Auf die sehr interessante Thatsache, dass wir hier in Centralafrika das wirkliche Praesenspraefix ب antreffen (von 239 an häufig), habe ich schon oben S. 144 hingewiesen. Ich hoffe, dass meine Beiträge zur Dialektologie des Arabischen II bald im Druck vorliegen werden; ich denke, dass die Frage nach dem Wesen dieses Praefixes durch meine Untersuchung geklärt werden und dass der himjarische Ursprung desselben bald wissenschaftlich anerkannt sein wird. — Neben Formen mit diesem Praesenspraefix haben wir auch Imperfectformen ohne dies Praefix in der 1. Pers.

sing., wobei denn die Abwesenheit des magrebinischen *n* bemerkenswerth ist (249. 254).

Die Endungen *ak* und *ah*, die in 46 ff. erscheinen, kann ich für nichts Anderes halten als für die Personalsuffixe der 2. und 3. Pers. sing. masc. Ist dem so, so ist der Vocal des letzteren Suffixes zu beachten.

Der Artikel erscheint nicht.

In lexigraphischer Hinsicht erscheinen ein paar wenige Elemente als sicher fremdsprachlich (26. 82. 124. 171), zu denen vielleicht noch eins bis zwei andere kommen. Von jenen vieren habe ich zu dreien Erläuterungen geben können; die Elemente gehören, wie ich schon oben hervorhob, dem centralbez. westafrikanischen Sprachenkreis an. Keinen Beleg habe ich für 124 gefunden. Auch verschiedene fremdsprachliche Elemente des Wadai-Dialektes habe ich nicht belegen können. Das ist nicht verwunderlich. Die Materialien, die für die hier in Betracht kommenden Sprachen bisher vorliegen, sind sehr beschränkt. Selbst in der verhältnissmässig vollständigsten Materialiensammlung, bei Barth[1], fehlen eine Anzahl der bei Koelle sich findenden Begriffe überhaupt ganz (z. B. Geräthe). Viel neues Material enthalten offenbar die noch handschriftlich daliegenden sprachlichen Sammlungen Nachtigal's und Rohlfs', sowie auch der handschriftliche Rest der Sammlungen Barth's. R. Prietze beabsichtigt, wie aus seiner Mittheilung in der Zeitschr. für Afrik. u. Ocean. Spr. II S. 195 f. hervorzugehen scheint, diese handschriftlichen Sammlungen im Zusammenhange herauszugeben. Möchte die so sehr wünschenswerthe Herausgabe recht bald erfolgen. — Ausser Barth's eben angegebenem Buch kommen die Materialien Koelle's (hauptsächlich seine Polyglotte) und, soweit ich gesehen habe, einige wenige ältere Materialien[2] in Betracht, die mir aber keine Ausbeute geliefert haben.

Interessant für die Beziehungen der Schoa zu den fremden Völkern ist es, dass gerade das Wort für Mutter (26) fremdsprachlich ist; vergl. auch B. 26.

Was nun das Arabische des vorliegenden Schoa-Dialekts nach seinen lexigraphischen Beziehungen angeht, so ist immerhin zu beachten die Abwesenheit speciell magrebinischen Sprachgutes[3], während

---

[1] Sammlung und Bearbeitung Central-Afrikanischer Vokabularien. Abth. 1—3. Gotha 1862—1866.

[2] Seetzen bei Joh. Sev. Vater, Proben Deutscher Volks-Mundarten, Dr. Seetzen's linguistischer Nachlass und andere Sprach-Forschungen und Sammlungen ... Leipzig 1816. — J. L. Burckhardt, Travels in Nubia. 2. Aufl. London 1822. Appendix II. — Narrative of Travels ... by Denham, Clapperton and Oudney ... London 1826, erste Paginirung S. 326 ff., zweite Hälfte Append. Nr. XVIII. — J. Claproth, Essai sur la langue du Bornou, suivi des vocabulaires du Begharmi, du Mandara et de Timbouctou. Paris 1826. — Grammar of the Bornu or Kanuri language; with dialogues, translations, and vocabulary. London 1853. Nach Materialien von James Richardson und Anderen. — Noch geringfügigere Litteratur mag man etwa nach J. S. Vater, Litteratur der Grammatiken, Lexika [u. s. w.], 2. Ausg. von B. Jülg, Berlin 1847, S. 53 f. und an einigen anderen Stellen nachsehen.

[3] D. h., genauer ausgedrückt, solchen Sprachgutes, das uns bei unseren heutigen unvollkommenen Kenntnissen als magrebinisch erscheint, von dem aber ein

Einzelheiten (vergl. 94. 101. 241) östlichen Charakter zu tragen scheinen. Leider verhindern wohl hauptsächlich die gerade in der Schoa-Columne sich findenden starken Lücken, mehr zu sagen.

Als Einzelheit hebe ich noch hervor, dass شَهْر = Mond (129), das nach Dozy für den Magreb bezeugt ist, nach E. V. Stace, An Engl.-Arabic Vocabulary, London 1893, p. 108, auch der Sprache südarabischer Beduinen angehört.

Noch muss ich hervorheben, dass, wenn das Vorhandensein eines alten Araberelementes in Centralafrika glaubhaft gemacht wurde, damit nimmermehr gesagt ist, dass nicht in späterer, vielleicht auch in allerjüngster Zeit weitere Einwanderungen stattgefunden haben sollten. So berichtet denn auch z. B. Nachtigal II 438, dass einige Araberstämme in neuester Zeit in Bornu einwanderten. Und wenn Nachtigal II 439 als Namen für den Oberältesten, den jeder Schoa-Stamm hat, *Basch-Scheïch* angiebt, so deutet das wohl auf ein verhältnissmässig junges Eindringen von Araberelementen nach Bornu. Aber nimmermehr darf man sich auch wiederum durch ein etwaiges Vorhandensein jüngerer Elemente verleiten lassen, über die in Bornu und sonst in Centralafrika zweifellos vorhandenen älteren arabischen Elemente hinwegzusehen. —

In dem **Wadai-Dialekt**, von dem Proben mitgetheilt sind, erscheint ث als *t* in 12, als *d* in 8, andererseits als *s* in 2. 3. 252. Dagegen zeigen ذ, ض und ظ nirgends spirantischen Charakter. ذ ist *d* in 48. 57. ض ist *d* in 97. 189. 208 f. und *t* in 214 (am Wortende) und 244 (am Silbenschluss im Wort vor tonlosem Consonanten). ظ ist *d* in 77. — س, gewöhnlich = *s*, erscheint in 9 seltsamerweise als *ṯ* Koelle = *t̲*, und als *ṣ* = *š* in 16, *ṣitta*, neben *sitta* in 6. — ش ist *ṣ* = *š*; in 110 kann ein Punkt abgesprungen sein. — ص erscheint als *z* in 200. — Vielleicht zu beachten, insbesondere wegen der Parallele von *Fádzān* = Fezzān (oben S. 147), ist 146 *dṣintsīr* = جنزير. Liegt hier berberischer Einfluss vor? Vergl. den Adrar- und Brakna-Dialekt. — ط ist regelmässig durch *d* wiedergegeben, s. 37. 70. 135 und sonst. — ج ist regelmässig = *dž* (vergl. den Schoa-Dialekt, oben S. 196), aber = *d*, in demselben Wort wie im Schoa-Dialekt, in 148 (wiederholt und dadurch gesichert in 266 und 269), vergl. oben S. 196. Auch *dṣédād* 187, *dṣidāde* 265 ist gleichlautend mit dem Schoa-Wort 187, vergl. das oben S. 196 Gesagte. — ق ist regelmässig = *g*. — Auch كْ, sonst *k*, erscheint einige Male als *g*, in 141. 244. 246 und 269. Vergl. dazu Denham, a. a. O. (s. oben S. 162) S. 183 *g'tab* = كتاب. — غ erscheint als *ṛ* in 213; in 260 kann der Punkt des *ṛ* abgesprungen sein. Zu dem zweifellos richtigen Ersatz des غ durch *ḥ* (خ) in 108 und 271 vergl. die Anmerkung zu 108. — ن ist geschwunden in 30 und 46, vergl. den Schoa-Dialekt.

---

gut Theil uralte Wurzeln haben und sich in dem Maasse, wie unsere Kenntnisse fortschreiten werden, auch für andere Gegenden belegen lassen wird.

Als Nasallaut erscheint es in 75, vergl. den Schoa-Dialekt, sowie Wadai 65 (wo $n = m$ vor f?). Der Nasallaut spielt in den vorliegenden Proben des Wadai-Arabischen eine recht merkwürdige Rolle. م ist nasal am Wortende in 77; aber auch ع wird durch einen Nasallaut vertreten in 47 und 84, was an die Aussprache des ע als *ng* bei den babylonischen Juden und sonst (s. Hildesheimer, Beiträge zur Geographie Palästinas, Berlin 1886, S. 42) erinnert. Daneben steht in 48 auch für Hamze ein Nasallaut (am Wortanfang, wo Hamze gern in ع übergeht, vergl. meine Alte Namen, a. a. O. [s. oben S. 196] § 2, 6).

ai ist $= \bar{e}$ in 90. Seltsam ist 222 *mēdṣu* = موجوع?

Interessant sind die Vocale, die an Stellen auftreten, wo das Schriftarabische Vocallosigkeit hat, unter Anderem in 99. 110. 215. 216. 217. 229. 236. 258. 259. 263. 267. 273. 278. Diese Vocale erscheinen sogar als lang, so in 99. 215. 216. 217. 236. 258. 259; sie haben den Ton in 215 und 273.

Auch hier finden sich zahlreiche Fälle von Tonzurückziehungen, s. 51. 95. 122. 131 und oft. Auf der Conjunction و ruht der Ton in *áṣāra ótenēn* (12), auf dem Artikel in *álmi* (117. 263) und *ályōm* (279) auf einer Praeposition in fí al māl (230).

Eine Nominalendung treffen wir an in *wāhīdu* (1), daneben *wāhid* (11). Ich weiss nicht, ob auch Spuren von Nominalendungen vorliegen in Formen wie *ómma* (26), *dṣídēta* (28), *wólādi* (29), *bíti* (30) und in einigen anderen.

Der Artikel erscheint in 102. 114 (vor *dž* nicht assimilirt), 117 (vergl. 263). 203. 230. 279.

Die erste Pers. sing. imperf. ist magrebinisch (von 235 ab oft).

In lexigraphischer Hinsicht finden wir eine, wie es scheint, nur kleine Anzahl von Fremdwörtern. Ich habe indessen nur zu zweien Erläuterungen beibringen können (vergl. das oben S. 198 Bemerkte). 205 scheint im Kanuri und Teda eine Parallele zu haben, 170 ist aus dem Maba belegt, der Sprache der Kernländer vom Wadai (Barth, Vokab. CCLXXXVIII). Das Maba ist mit arabischen Elementen stark durchsetzt. Ausser bei Barth, haben wir Maba-(Mobba-)Materialien bei Seetzen und Burckhardt (vergl. oben). Aber in Wadai herrscht die grösste Mannigfaltigkeit der Sprachen, und die arabischen Dialekte des Landes dürften Fremdwörter aus verschiedenen Sprachen entlehnt haben.

Das Arabische lässt in lexigraphischer Hinsicht hier ebenso wenig wie das Arabische des Schoa-Dialekts speciell Magrebinisches erkennen, dagegen finden wir mehrfach Sprachgut, das im Osten herrschend ist (so 94. 107. 146. 147. 241). —

Der **Adrar-** und der **Brakna-Dialekt** zeigen mannigfache Berührungen, die thatsächlich sein mögen. Da nebenher auch die Möglichkeit vorliegt, der Gewährsmann könne hier Sprachliches des einen Idiomes mit solchem des anderen Idiomes vermischt haben, so behandele ich hier beide Idiome zusammen[1].

---

[1] Für beide Dialekte ist in erster Linie das Senegal-Arabische zu vergleichen. Wir haben für dieses bisher die folgenden Materialien: J.-B.-L. Durand, Voyage

Hier muthet uns Alles viel fremder und seltsamer an als in den beiden eben besprochenen Idiomen. Dabei ergiebt die nähere Untersuchung, dass fast Alles sehr wohl gesichert ist; weder Koelle noch sein Gewährsmann sind an diesem bunten, wechselvollen Bilde Schuld.

In phonetischer Hinsicht ziehen starke Veränderungen unsere Aufmerksamkeit auf sich. Eine interessante ist folgende:

In A. werden ذ, ز und ظ und in B. ظ und ز zu *ḏs* = *dž*. Daneben ist zu stellen ein Übergang in A. von ذ, س (und ص?), und in B. von س und ص je zu *š*. Beispiele: ذ = *dž* A. 48. 121. 234; ز = *dž* A. 154. 161. 183, B. 161. 183; ظ = *dž* A. 60. 62. 77, B. 77; ذ = *š* A. 257. 268; س = *š* A. B. 242; ص = *š* A. 223 (?), B. 93. 276. 277.

Diese phonetischen Übergänge haben vollkommene Parallelen im Berberischen, über dessen Lautverhältnisse am besten R. Basset's Études[1] unterrichten. Hier liegen die Verhältnisse so:

Im Zenaga (d. h. in dem Berberischen eben des Gebietes, das uns angeht) und auch sonst im Berberischen findet sich *š* für *s* der übrigen Dialekte, Basset 28[2]. Ferner haben wir im Berberischen und insbesondere wieder im Zenaga für *z* ein *ž* (a. a. O. 34 ff.), neben dem sich auch *dž* findet (daselbst 33), letzteres offenbar entweder secundär aus *ž*, insofern sonst in der Sprache *ž* und *dž* wechseln (Basset 37), oder etwa zurückgehend auf

---

au Sénégal ... Avec ... Atlas. Paris, An 10. 1802. Dem Atlas sind französisch-arabische Handelsverträge (S. 3—67) beigegeben, die längere Waarenverzeichnisse enthalten und hierin wie auch sonst in Einzelheiten mehrfach vulgär sind. De Sacy hat sie zum Druck befördert, ihnen Noten beigegeben und ein Avertissement vorausgeschickt. — Faidherbe, Langues sénégalaises ... Paris 1887. Darin auch vom Senegal-Arabischen ein ziemlich umfangreiches französisch-arabisches Vocabular und dergleichen Gespräche (vorn auch ein ganz unerheblicher grammatischer Abriss), alles nur in Umschrift. Faidherbe konnte nicht viel Arabisch; seine Materialien sind ohne viel Kritik dargeboten und enthalten sicher Fehler. Aber sie haben den entschiedenen Vorzug grosser Urwüchsigkeit und gewähren werthvolle Einsichten. Zudem ist Vieles, was zunächst auffällt, auf Rechnung der absonderlichen Sprachverhältnisse des Senegal-Arabischen zu setzen. — Frère Marie-Bernard, Méthode d'arabe parlé. Partie 1. 2. Paris. Impr. Nat. 1893. Die Materialien des Buches erscheinen säuberlicher als die des Generales Faidherbe, sind aber wohl hauptsächlich mehr dem Schriftarabischen angenähert. Es ist ferner sehr mühsam, sich aus dem à la Ollendorf in Lectionen, Thèmes und Versions vertheilten und zerstückelten Sprachschatz Brauchbares herauszusuchen. Das Arabische (in arabischen Lettern) ist zudem in dem 2. (Haupt-)Theil fast ganz ohne Vocale und, bis auf vereinzelte Ausnahmen, gänzlich ohne Umschrift. Immerhin ist das Buch, das im Buchhandel fehlen soll, nicht zu übersehen. — Basset hat über das Senegal-Arabische Materialien gesammelt (s. Journ. As. Sér. 8 T. 11 S. 549 ff. = Avril-Juin 1888), aber bisher nichts veröffentlicht.

[1] Études sur les dialectes berbères. Paris 1894 = Publications de l'École des Lettres d'Alger. XIV.

[2] Vergl. an arabischem Sprachgut: Faidherbe, Le Zénaga des tribus sénégalaises, Paris 1877, p. 75, Jeudi = *El khamich*.

ein mit *z* wechselndes *dz*. Weiter steht für *t* und *ṯ* in Tuat und Gurara *tj*, sowie ebenda, ferner im Zenaga und sonst[1] *tš* (a. a. O. 12); entsprechend steht für *d* und *ḏ* der übrigen Dialekte in Tuat, Gurara, im Zenaga und sonst *dj* und *dž* (ebenda 19 f.).

Sind nun diese Lautübergänge, die wir gleicherweise in unseren Sprachproben und im Berberischen finden, eigentlich berberisch? Basset ist anderer Meinung. Er sieht darin (p. 12) Negereinfluss; die Laute *tj* und *dj* (phonetisch geschrieben), die in Negersprachen vorkommen, hält er für die Zwischenstufen zwischen *t*, *d* einer- und *tš*, *dž* andererseits.

Dabei muss ich zunächst nachdrücklich hervorheben, dass Basset Gründe für seine Ansicht nicht anführt. Soll sie angenommen werden, so ist nachzuweisen, dass in den bestimmten Negersprachen, um die es sich für jene Gebiete des Berberischen handelt, eine Neigung der Umwandlung von *t*, *d* in *tj*, *tš* bez. *dj*, *dž* besteht.

Für unser Gebiet kann es sich um das Kadschaga (Soninke), etwa sonst noch um irgend eine der Mandingo-Sprachen, sodann um das Songai, um das Fulfulde und etwa auch um das Wolof handeln.

In den Proben des Soninke bei Faïdherbe (s. oben S. 171 und 201) fand ich, dass arab. ج (in diesen Gegenden regelmässig = *dž*) theils durch *dž*, theils aber durch *dj* (phonetisch) wiedergegeben ist. Dieser Ersatz von *dž* durch *dj* ist der von Basset angenommenen Neigung entgegengesetzt. — Andererseits soll im Soninke eine Neigung, *s* in *tš* übergehen zu lassen, vorhanden sein (Faidherbe 42). Aber hier kann berberischer Einfluss vorliegen. Das Beispiel, das Faidherbe giebt, ist gerade berberisch.

Über die anderen Mandingo-Sprachen wie auch über das Fulfulde kann ich nicht urtheilen.

Das Songai hat sehr klare lautliche Verhältnisse. Hier haben wir *tj* und *dj*, aber, wie sich deutlich nachweisen lässt, als Umlautungen nur von *k* und *g*. Das reine Songai, wie es nun in dem schätzbaren Buche der Patres Hacquard und Dupuis[2] vorliegt, kennt die Laute *tš* und *dž* nicht. Sie erscheinen aber in den Songai-Proben Barth's[3], der, wie er selbst hervorhebt (a. a. O. XVIII f.), sich hauptsächlich auf minderwerthige Autoritäten stützt: er hat seine Proben zum grossen Theil aus dem Munde eines Mischlings des Fūl- und Songai-Stammes, sowie (wohl am meisten) aus dem Munde eines Berber-Mischlings. Nun mussten ja die Laute *tš* und *dž* aus der Mischsprache der Peripherie des reinen Songai auch zu diesem gelangen, werden aber hier durchaus abgelehnt: es tritt dafür, wenn nicht *tj*, *dj*, so *s* und *z* ein.

Wir haben im Songai eine grosse Anzahl arabischer Elemente, in denen für einstiges arab. ذ oder ز ein *dj* steht. D. h. diese arabischen

---

[1] Für Ghat vergl. auch: G. A. Krause in Mittheilungen der Riebeck'schen Niger-Expedition II, Proben der Sprache von Ghāt, 1884, S. 24 und 75.

[2] Manuel de la langue Soñgay parlée de Tombouctou à Say dans la boucle du Niger. Paris 1897.

[3] Samml. und Bearb. Centralafr. Vok., vergl. oben S. 198.

Wörter kamen zu den Songai mit dem Laute *dž*, der aber dann durch *dj* ersetzt wird[1]. Da nun aber im Songai *dj* aus *g* entstanden ist und mit diesem wechselt, so finden wir auch einige Male ein *dj*, das arabischem *dž* = ج entspricht, in *g* umgesetzt, z. B. Hacquard-Dupuis p. 215 *gina* adultère (زنا) und *gindi* face interne du bras (زند).

Das Songai hat ganz gewiss nicht *dj* für ذ oder ز, sondern nur für *dž* (das ihm selbst fremd ist) eingesetzt. Dem Songai gehört die eben angeführte Verwechselung von *dj* mit *g* an, wie auch in die Lautentwickelung des Songai hineinpasst die interessante Ersetzung von arabischem ك durch *tj*, z. B. a. a. O. 149 livre = *kitab*, *tjitab*, 192 *albatjir* = vierge[2].

Die Wolof (Dscholof) haben sowohl *tj*, *dj* als *tš*, *dž*, ohne dass ich über die phonetische Entwickelung dieser Laute etwas beizubringen weiss. Doch ist anzumerken, dass die Wolof *š* und *ž* fliehen, indem sie dafür regelmässig *s* und *z* einsetzen, s. Faidherbe, Langues sénég. p. 7.

Ich sage nun: Mag sein, dass innerhalb des Berberischen die Laute *tj*, *dj* auf Negereinfluss zurückgehen. Aber dass sie aus *t*, *d* hervorgegangen sind, ist bisher unerwiesen, wohl aber ist es nach dem von mir Beigebrachten verständlich, dass diese Laute *tj*, *dj* im Munde einer stark negerhaften Bevölkerung Ersatz für *tš*, *dž* seien.

Und da man doch 1. den Übergang von *s* und *z* in *š* und *ž* und 2. den von *t* bez. *ṯ* und *d* bez. *ḏ* in *ts* und *dz*[3] als berberisch anzunehmen scheint, so sehe ich nicht, was bis auf Weiteres hindern soll, eine Entwickelung *t* — *ṯ*, *ts*, *tš*, sowie *d* — *ḏ*, *dz*, *dž* als berberisch anzunehmen — wenn sie sich nicht irgendwie wenigstens theilweise auch als arabisch erweist[4].

---

[1] So *aldjaman* temps, époque, Hacquard-Dupuis 192; *aloudjoura* excuse 194, balance = *almidjan* 112, huile = *djeyti* 144 u. s. w.

[2] چ ist gewöhnlich = *k*. Dann tritt für dies *k* auch *tj* ein, so p. 111: avare = *batjil*; 144 histoire = *taritji*.

[3] Vergl. z. B. auch *Taroudzant* für *Taroudant* in Explor. scient. de l'Algérie ... Sciences hist. et géogr. VIII. Paris 1846, p. 467. Hr. Dr. Stumme sagte mir, dass er im Munde von Arabern aus dem Süden Marokkos regelmässig *dz* für *d* hörte, z. B. *belādz* = بلاد.

[4] Den Übergang von *s* und *z* in *š* und *ž* wenigstens wird man nach dem von mir Beigebrachten kaum als negermässig bezeichnen können. Bei der einen Neigung des Soninke(?), *s* in *tš* abzuwandeln, kann, wie schon hervorgehoben, berberischer Einfluss vorliegen. — Ob der Übergang von *t* zu *ts*, etwa auch der von *d* zu *dz*, nicht auch ursprünglich arabisch sein könne, ist eine Frage, zu deren Entscheidung wir erst noch viel mehr Materialien der arabischen Dialekte abwarten müssen. Ich kann eine Notiz aus einer der Schriften Glaser's nicht wiederfinden, wonach er *ts* für *t* in südarabischem Munde gehört haben will. — Nebenher wolle man noch bemerken, dass der Araberstamm *Nidschemîja* in Wadai bei Nachtigal III 206 offenbar = den *Nedmija* daselbst S. 210 ist, und in Darfor, ich weiss nicht ob in arabischem oder in anderem Munde, kommt die Aussprache des Wortes Sūdān als *Sudschan* vor, N. III 456.

Nun noch ein paar Worte über einige der übrigen Lautverhältnisse im Adrar- und Brakna-Dialekt. Ich hebe dabei noch einmal im Allgemeinen hervor, dass im Zenaga ein häufiger Wechsel von tonlosen und tönenden Consonanten statthat; so geht *z* in *s* über (Basset 32), *g* in *k* (Basset 40) und Ähnliches mehr.

Ich bleibe gleich noch bei den Consonanten ذ, ز, ظ, س und ص stehen, denen ich gleich ض, ث und ش anschliesse. — ذ ist ausser *dž* auch mehrfach in A. und B. = *d*, ferner = *z*, und auch = *ṯ*, hat also auch noch seinen alten Laut, entweder tonlos geworden oder tönend, s. A. 72. 121, B. 121. 265. — ز erscheint als *s* in A. 183. — س = *ṯ* in B. 9, doch vergl. B. 19. — ص = *z* in A. 218. — ظ zeigt spirantischen Charakter (Koelle *ṭ*) in A. und B. 75, desgl. ض in A. B. 67 und B. 103. ض ist ferner = *d* in A. 36. 244. 267, sowie in B. 244. Bemerkenswerth ist aber, dass ظ einmal und ض mehrfach als *r* bez. *ṛ* erscheint, nämlich ظ in A. und B. 77 (*r*), ض in A. 36 (*r* neben *d*). 189 (*ṛ*), sowie in B. 36 (*r*). 103 (*r* neben *ṭ*). 189 (*ṛ*) und 216 (*r* neben *d*). — Ferner ist ض vielleicht = *l* in A. 222.

Zu dem Ersatz von ظ und ض durch *r* bez. *ṛ* ist zu vergleichen, dass im Berberischen von Ghat nach Krause, a. a. O. (vergl. oben S. 202) S. 30 die emphatischen Laute *t* und *d* so ausgesprochen werden, dass es fast scheint, als wären die einfachen Laute in *rt*, *rd* oder *ɣt*, *ɣd* (= *ṛt*, *ṛd*) aufgelöst. Er selbst schrieb Anfangs in einem Worte *rd*. Vergl. oben den Schoa-Dialekt S. 196.

ث ist ≒ *s*, ferner = *ṯ* (letzteres in A. 2 [neben *s*]. 3. 169 [neben *s*]. 174, B. 8 [neben *s*]. 18 [neben *s*]. 13. 169. 174). Einmal ist es = *t* in B. 2 (neben *s*). — Im Senegal-Arabischen bei Faidherbe treffen wir für ث bald *s*, bald *t*.

ش ist mehrfach = *s*, in der Begleitschaft anderer Zischlaute und ohne eine solche. Nach Ancelle, a. a. O. (s. oben S. 192) p. 163 Anm. 2, giebt es im südlichsten Brakna-Dialekt, am Senegalfluss, überhaupt kein *š*, das dort regelmässig, wohl unter dem Einfluss des Wolof (vergl. oben S. 203), durch *s* ersetzt wird.

ت scheint nirgends eine Veränderung zu erleiden, was zu beachten ist.

ط erscheint, ausser als *t*, mehrfach, in A. und in B., als *d* (vergl. den Wadai-Dialekt).

ج ist = *dž*, *š*, *z* und *s* — alles Lautersetzungen, die nach dem von mir Beigebrachten verständlich sind. Einmal haben wir *d*, B. 148. 266, in demselben Wort wie in Schoa und Wad. 148 (vergl. oben S. 196).

ق ist = *g*, aber auch = *ṛ*, wie auch für غ *g* neben *ṛ* steht, nach einem Wechsel, der, wie im Osten für Maskat und das südliche Zweistromland, so im Westen für die Sahara des öfteren bezeugt ist.

ك ist ausser = *k*, einige Male = *g*.

ع erscheint mit dem Laute des غ in A. 179 (*meṛē·z* = معز, معيز u.s.w., insofern diese Formen = معنز* u. s. w.?) und etwa auch in B. 269 (*ṛout* = عود?). Andererseits erscheint غ (in ʿAin oder Hamze) aufgelöst in der einen Form in A. 82. Vergl. das oben S. 196 zum Schoa-Dialekt Bemerkte. — Zu غ = *g* vergl. das oben (bei ق) Bemerkte.

ب ist in B. häufig = *w*.

Statt *m* steht, vielleicht unter berberischem Einfluss, mehrmals (am Ende des Worts) *n*, s. Anm. zu B. 72.

Man beachte *wésnẹ*, A. 2, sowie *wérbe* B. 4. 14 und *wéṣīrín* B. 20, wo *w* am Wortanfang zweimal für Hamze und einmal für (ein zu Hamze erweichtes?) ع steht.

Einen Nasallaut haben wir in einem arabischen Wort für *n* in B. 47 und A. und B. 243, ausserdem in der so merkwürdigen Form *meṛē·z* A. 179, und in A. 77 in der Nominalendung *un*.

Spuren der Imāle von *ā* in *ē* haben wir mehrfach in A. und B., so A. 1. 3, B. 8. 10 ff.

Die Vocale an Stellen, wo das Schriftarabische sie nicht hat, von denen schon im Schoa- und Wadai-Dialekt die Rede war, finden wir auch hier, und zwar sehr oft als lang angegeben. Ausserdem begegnet uns eine interessante Vocalisirung von consonantischem *j* und *w*. Jene Vocale erhalten mitunter und vocalisirtes *j* und *w* in zahlreichen Fällen den Ton, wie A. B. 214 *abíad*, B. 215 *asóat*, A. 217 *asúadu*, A. B. 202 *lafíāl* Plur. von فيل u. s. w.

Die Tonverhältnisse sind überhaupt recht interessant. Wir haben in zahlreichen Fällen auch hier Tonzurückziehungen, an deren thatsächlichem Bestehen nicht der mindeste Zweifel herrschen kann. Es ist interessant zu sehen, dass in B. (134) das Wort خريف so fest auf der vorletzten Silbe betont wurde und wird, dass aus einem *ḫárīf* ein *ḫārif* werden und daraus ein neuer Plural, der diese Form zur Voraussetzung hat, nämlich Koelle *ḫoárif*, entwickelt werden konnte, während wir im Adrar-Dialekt den Plur. Koelle *ḫaráif* haben. Derselbe Vorgang liegt offenbar in A. B. 125 vor, vergl. die Anm. zu A. 125.

In der Pluralbildung wie überhaupt in der Nominalbildung findet sich manches Eigenthümliche, worauf ich hier leider nicht näher eingehen kann.

Was die Verbalflexion angeht, so haben wir A. B. 241 *kahait* = كحّيت von كحّ = husten. Aber daneben findet sich A. B. 255 *sahámtu* und *estáhamt*, X. Form von حمّ. Zu A. 248 *nūúmtu* vergl. S. 208. In der 1. Pers. sing. imperf. finden wir das magrebinische *n*, A. B. 260.

Zu beachten ist im Brakna-Dialekt (11 ff.) das bei der Bildung der Zahlwörter von 11 bis 19 zwischen den Einern und dem Wort für Zehn sich findende *el*.

Der Artikel erscheint ziemlich häufig. In B. 114 ist sein *l* folgendem *dž* assimilirt.

In dem *yāoma* A. 279 = *ilyūm* B. 279 (heute) haben wir wenigstens ein sicheres Beispiel himjarischer Determination, vergl. meine Beiträge zur Dialektologie des Arabischen III, deren wichtigste Ergebnisse ich schon am Dienstag den 7. September 1897 auf dem Pariser Orientalisten-Congress kurz vorgetragen habe. — Sollten sich in unseren Sprachproben nicht viel mehr Spuren des von mir weiter oben ethnographisch nachgewiesenen himjarischen Elementes der Araber der westlichen Sahara finden, so ist damit selbstverständlich nicht gesagt, dass wir nicht sonst innerhalb besonderer Stammesgemeinschaften oder auch in umfassenderen Materialen eben der Dialekte, von denen uns schon Proben vorliegen, davon sehr viel mehr antreffen werden[1].

Von grossem Interesse sind in dem Adrar- und Brakna-Dialekt die lexigraphischen Verhältnisse. Unter den arabischen Elementen finden wir theils solche, die uns anderweitig, insbesondere aus den verschiedenen Idiomen des Magrebinischen, bekannt sind, aber auch einen Theil, die, wie es scheint, noch unbelegt sind. Unter den fremdsprachlichen Elementen treten uns, wie zu erwarten ist, berberische entgegen (wie A. B. 90. 100. B. 37), deren sichere Ausscheidung ich bewährten Kennern des Berberischen überlassen möchte. Ausser den berberischen giebt es aber in diesen Sprachproben noch eine Fülle anderer fremdsprachlicher Elemente. Es ist nur natürlich, dass wir im Brakna-Dialekt eine Reihe von Wolof-(Dcholof-) Elementen antreffen; es ist aber beachtenswerth, dass wir, bis auf eine unsichere Berührung, durchaus keine eigenthümlichen Kadschaga- (Soninke-, Azēr-) oder Songai-Elemente, die anzutreffen wir erwarten könnten, vorfinden[2], wohl aber, und das ist sehr interessant, eine grosse Anzahl von gesicherten Elementen des Fulfulde, nicht zum mindesten in dem Adrar-Dialekt[3]. Es müssen also hier, die Zuverlässigkeit der Berichterstattung vorausgesetzt[4], einige Araberstämme in sehr nahe Beziehungen

---

[1] Für eine methodische Vergleichung der Einzelheiten der verschiedenen arabischen Dialekte mit dem Himjarischen erscheint mir die Zeit noch nicht gekommen. Uns müssen erst noch sehr viel erheblichere Materialien sowohl der anderen Dialekte als auch des Himjarischen (und zwar des Himjarischen nach den alten Denkmälern und nach den heutigen ganz oder ausgeprägt himjarischen Idiomen) vorliegen. Besonders reich an altem Himjarischen scheinen die heutigen sprachlichen Verhältnisse des südwestlichen Theils Südarabiens zu sein.

[2] Ich habe für die Kadschaga-Gruppe allerdings nur die Materialien Koelle's und Faidherbe's, sowie die Textprobe Barth's (vergl. oben S. 171) geprüft. Bei dem fast gänzlich negativen Ergebniss dieser Prüfung ist aber nicht zu erwarten, dass das kurze Azēr-Vocabular, das sich in Barth's handschriftlichem Nachlass finden dürfte und das ich nicht gesehen habe, eine Ausbeute gewähren wird. — Eine unsichere Berührung mit dem Soninke s. in A. 81 (vergl. Anm.).

[3] Wir haben Materialien des Fulfulde, und zwar aus den verschiedensten Gegenden, in genügender Anzahl, um einen sehr erheblichen Theil des heutigen Sprachgutes des Fulfulde als eigenthümlich fulisch erkennen zu können.

[4] Man wird ja daran denken, dass Koelle's Gewährsmann sich auch in Futa-Djallon aufgehalten hat (s. oben S. 148), und man kann die Frage aufwerfen, ob er

zu den Fulbe getreten sein, worüber wir von der Zukunft noch weitere Aufschlüsse erwarten müssen. Ich weiss ja, dass man viel darüber geschrieben hat, dass die Fulbe früher weit nördlicher gesessen haben sollen als jetzt, z.B. in Tuat. Doch bin ich durchschlagenden Gründen für diese Behauptungen nicht begegnet. So viel ist klar, dass aus dem Vorhandensein zahlreicherer Fulfulde-Elemente in einem arabischen Adrar-Dialekt auf ein Vorhandensein von Fulbe im Adrar-Gebiet nicht geschlossen werden darf. Denn ein Araberstamm, der — unter Anderem — in Adrar wohnt, kann in die Beziehungen zu den Fulbe in einem südlicheren District getreten sein.

Im Vordergrunde des Interesses aber stehen doch wohl die innerhalb unserer Sprachproben vor Allem im Adrar-Idiom erscheinenden Nominal- und Verbalendungen. Hat man doch immer wieder und noch in neuester Zeit die Frage erörtert — die, je weiter man in das Studium des gesammten arabischen Sprachgebietes eindringt, um so seltsamer erscheint —, ob die von den Grammatikern gelehrten Endungen jemals volksthümlich gewesen sind. Und nun sollen nach unseren Sprachproben diese Endungen heute in der westlichen Sahara volksthümlich üblich sein. Ich zweifle gar nicht, dass man sich diesem angeblichen Gebrauch der Endungen gegenüber vielfach zweifelnd und ablehnend verhalten wird. Aber mit Zweifeln kommen wir nicht weiter. Es ist wichtig, über die Frage so bald als möglich in's Reine zu kommen, ob dieser Gebrauch der Endungen nicht doch höchst wahrscheinlich oder sicher ist, damit man sich — ist eins von beiden der Fall — um so eher zu dem Versuch der Gewinnung neuer Materialien über diese die arabische Sprachwissenschaft doch erheblich interessirenden Verhältnisse angereizt fühle[1].

---

nicht dorthin gehöriges Sprachgut mit dem von ihm mitgetheilten Arabischen vermengt habe. Aber eine genauere Prüfung der Sprachproben lehrt, dass er doch recht wohl gewusst hat, worauf es Koelle ankam; er scheidet doch im Ganzen recht gut sogar zwischen dem Adrar- und dem Brakna-Dialekt; in B. 102 bezeichnet er ferner ein im Brakna-Dialekt von den benachbarten Wolof übernommenes Wort ausdrücklich als daher stammend. Ich möchte daher bis auf Weiteres glauben, dass die angegebenen Fulfulde-Elemente in der That den arabischen Dialekten, für die sie mitgetheilt sind, angehören.

[1] Was die besondere Anwendung dieser Endungen in unseren Sprachproben angeht, so treffen wir vom Verbum, ausser der Form *nahúbīka* A. 260, nur die Endung der 1. Pers. sing. perf. an. Dagegen finden wir alle Nominalendungen, ausser dem Nominativus dualis. *un*, *in*, *an*, *u*, *i*, *a* sind häufig, ferner haben wir *yadáini* A. 60, vergl. B. 2, *baiādūna* A. 216, *sáwādīna* A. 217. Wo die Wörter ohne syntaktische Verbindung vocabelmässig aufgezählt sind, finden wir häufig *un*, *u*, aber auch nicht selten die anderen Endungen. Wo eine syntaktische Verbindung vorliegt, finden wir theilweise eine richtige Verwendung der Endungen, wie A. 65. 203 (Gen.), A. 263. 268. 270. 273 (Acc.). Aber wir treffen auch *un*, *u* als Accusativ an, A. 264. 271. 272. B. 270, auch *u* als Genetiv, A. 62, ferner auch *in*, *i* als Accusativ, A. 262. 266. 269. Ob der Gebrauch der Endungen in Adrar wirklich überall so durch einander geht, oder ob etwa Koelle's Gewährsmann die Endungen nicht beherrschte, müssen die ferneren Untersuchungen ergeben (vergl. aber auch schon das Zeugniss Landberg's, weiter unten S. 210). — Zu beachten sind noch die uncontrahirten For-

Man wird mir sagen, Koelle's Gewährsmann, ein Koranschüler, hat hier seine schriftarabischen Kenntnisse angebracht. Ich könnte dem gegenüber auf den im Allgemeinen so stark vulgären Charakter der Sprachproben hinweisen, der auch in den lautlichen Verhältnissen der mit den Endungen versehenen Wörter stark hervortritt, ich könnte hinweisen auf gewisse besondere Verschiedenheiten eben des Gebrauchs der Endungen vom Schriftarabischen — man wird mir sagen, der Mann habe herzlich wenig vom Schriftarabischen gewusst und die Endungen auf's Gerathewohl seiner Volkssprache angeflickt. Aber warum giebt er hier Endungen an, dort nicht, und stellt in anderen Fällen ausdrücklich neben eine Form mit Endungen eine solche ohne Endungen? Das ist verständlich, insofern er dem Wechselvollen der gesprochenen Sprache folgt — aber hätte sich Jemand, der schriftarabische Formen künstlich auftischen will, so benommen?

Und dann frage ich: Warum giebt denn der Mann, der doch den Koran im Gebiete der Brakna lernte, die Endungen regelmässig gerade für den Adrar-Dialekt an, während er sie für den Brakna-Dialekt regelmässig nicht angiebt?

Dabei wird sich der Leser sogleich an das Zeugniss Barth's erinnern, der doch den Gebrauch der Endungen in der Sprache der Schoa ausdrücklich hervorhebt. Zwar spricht er ja an der einen Stelle nur von Verbal-Endungen, aber von diesen sind die Nominal-Endungen nicht zu trennen (vergl. das oben S. 197 Bemerkte). Und warum in aller Welt sollen sich nicht irgendwo heute noch Verhältnisse erhalten haben, die um 1300 n. Chr. in Nordafrika nachweislich bestanden haben? Im Jahre 688 d. H. reiste El-'Abderi vom südwestlichen Marokko nach Mekka durch Nordafrika. Dabei kam er auch durch die Gegend von Barqa. Hier kam er in ein Gespräch mit einem Beduinen dieser Gegend, wobei er sich على عادة اهل الغرب (!) der Endungen nicht bediente, und war erstaunt, von dem Beduinen in seiner Antwort die Endungen angewandt zu hören. Er theilt diese Antwort und eine Reihe weiterer Beispiele, in denen er die von ihm gehörte Anwendung der Endungen hervortreten lässt, mit. Leider sagt er nichts über den Namen des Stammes[1]. Aber das lernen wir aus dieser Stelle klar und unbezweifelbar: Man bediente sich damals im Magreb der Endungen im Allgemeinen nicht; aber es gab einzelne Stämme, die sich der Endungen volksthümlich bedienten und die in Folge dessen auffielen.

---

men A. 40 *ṣā́fīu*, Pl. *ṣuáfīu*, 41 Pl. *ḍouāwíu*, 224 *hámēun*, wozu man immerhin die Form *nūúmtu* A. 248 halten wolle. Das Suffix *ka* mit vorherigem Endungsvocal *u* oder *i* treffen wir mehrfach in A., wie *umúka* 26, *rāsíka* 42, in B. haben wir nur Formen nach Analogie von *úmak* 26. — In B. treffen wir die Endungen gegen A. nur sehr vereinzelt.

[1] Die interessante Stelle ist von B. Vincent im Journ. As. Sér. 4 T. 5 p. 406 ff. in arabischem Text und französischer Übersetzung mitgetheilt. — Angaben über die besondere oder die reine Sprache gewisser Araberstämme findet man auch sonst; sie sind wohl zu beachten. Eine interessante Stelle werde ich weiter unten noch anführen.

Aber wir haben glücklicherweise auch bestimmte Zeugnisse eben für die Gegenden, auf die es uns ankommt.

Als Lenz in Tendūf, im Süden vom Wadi Draa, einzog, wurden einzelne Rufe *el-Kafiru* laut (Timbuktu II 32). Noch an einer anderen Stelle seiner Reisebeschreibung (II 383) erwähnt Lenz, dass ihm auf seiner Reise, die ihn quer durch die westliche Sahara führte, manchmal ein *Kelb-el-Kafiru* vernehmbar gewesen sei.

Als Hr. Dr. Fischer im vorigen Jahre in Marokko weilte, sagte ihm ein Araber, der viel in Marokko gereist ist und im Übrigen ein zuverlässiger und tüchtiger Mensch sein soll, dass es im Süden Marokkos Stämme gebe, die die Endungen sprächen. Die Mittheilung dieses Arabers war durchaus spontan; Hr. Dr. Fischer hatte nach dem Gebrauch von Endungen nicht gefragt.

Diesen Angaben möchte ich eine interessante Stelle einer Oxforder Handschrift, Bodl. 395 = Marshall (Or.) 101, gegenüberstellen, eine Stelle, die auch in dem Katalog von Nicoll-Pusey S. 392, Nr. CCCXCVII, 2 mitgetheilt ist. Blatt 2*b* der Handschrift ist von den sprachlichen Beziehungen des Arabischen zum Hebräischen die Rede (s. den Wortlaut a. a. O.), und darnach heisst es: In Darà Africae parte purissimè loquuntur et Hebraicae linguae conformiter. Ich weiss nicht, was Darà anders sein soll als درعة, das heutige (Wadi) Draa. Bei *rein* hat man sonst im Allgemeinen an die Endungen zu denken, und so vielleicht auch hier. Jedenfalls ist hier eine starke Besonderheit des Arabischen des Wadi Draa hervorgehoben. Sollte in dieser Stelle ein ausgesprochen himjarischer Charakter des Arabischen vom Wadi Draa gemeint sein (man beachte die Hervorhebung der Übereinstimmung mit dem Hebräischen, und man erinnere sich, dass das Wadi Draa ein Hauptsitz der südarabischen Ma'qil gewesen ist), so würde dadurch das Interesse dieser Stelle nicht vermindert[1]. — Die Handschrift, in der die Stelle vorkommt, soll dem 17. Jahrhundert angehören.

---

[1] Die Beziehungen des Gebrauchs der Endungen in der westlichen Sahara zu dem himjarischen Element der dortigen Araber werden erst später, wenn mehr Material vorliegen wird, zu untersuchen sein. Ich könnte noch mancherlei arabische Wörter mit auslautendem *ū* oder *ō* (bez. *ī* oder *ā*), die man allenthalben mitgetheilt findet, erwähnen, z. B. *dokhnou* (Caillié II 357 und sonst, aus der Gegend zwischen Timbuktu und Arauan, = دخن Hirse), *kuskusū* (häufig) und Anderes. Aber neben *kuskusū* finde ich in Stellen nach Dozy und bei L. Calligaris, Le compagnon de tous, Turin 1864, p. 171 [eine der ausführlichsten und interessantesten Stellen über den Kuskus] die Form كسكسون angegeben. Ich zweifele nicht, dass hier, in Übereinstimmung mit dem, was ich in meinen Beiträgen zur Dialektologie des Arabischen III beigebracht und auch schon auf dem Pariser Congress 1897 ausgesprochen habe, himjarische Determination vorliegt, und dass *kuskusū* nur eine Abschwächung von *kuskusūn* ist. — Bei isolirt überliefertem ähnlichem Sprachgut muss man daher im Urtheil vorsichtig sein. Natürlich hangen ja die himjarischen En-

Aber weiter. — In seinem ausgezeichneten Referat über die Proverbes et dictons von Landberg theilt de Goeje (Journ. As. Sér. 8 T. 1 p. 537 f. = Avril-Juin 1883) folgende Stelle aus einem Briefe Landberg's an ihn, datirt Damascus 31. März 1883, mit:

»Il y a dans l'intérieur du Maroc une tribu appelée les شنكيط ou شنكيط, un peu sauvage et fanatique, mais qui conserve encore les anciennes poésies arabes par tradition, de père en fils. Un certain Mohammad Mahmoud es-Changiti vint à Stamboul, il y a quelque temps, et étonna même le plus grand savant, Ahmed Faris, par sa science profonde — et cet homme ne sait ni lire ni écrire. Il eut de longues discussions philologiques avec Ahmed Faris qui déclara n'avoir jamais vu un tel homme. Je me suis trouvé avec lui dernièrement, et j'en suis resté complètement étonné; il observe l'i'râb; tout son dictionnaire est complètement classique, plus des mots qui ne se trouvent pas dans nos Qâmous. Il a dit que tous chez lui sont comme cela. Il cite des vers à faire tourner la tête, et il vous explique la grammaire comme M. Fleischer.«

Es ist ja klar, dass es sich hier nicht um einen Stamm des Innern Marokkos handelt, sondern um die alte Stadt Schingît in Adrar, eben die, von der Barth (V 522 f.) berichtet, dass nach ihr alle Araber des Westens benannt worden seien. Der Grund davon, sagt Barth weiter, soll darin liegen, dass ein ausgezeichneter Mann Namens ʿAbd er-Raḥmān, aus diesem Ort gebürtig, den Hof Harūn er-Raschîd's besuchte. Ist dies der Grund oder nicht vielleicht der Umstand, dass diejenigen, die aus dieser Stadt nach dem Osten kamen, durch ihren Gebrauch der Endungen auffielen?

Im Orient genügt ja der Gebrauch der Endungen, um den Ruf des Gebildeten, Schriftkundigen, Gelehrten zu erhalten. Dass die Araber zwischen dem Gebrauch volksthümlich erhaltener und dem künstlich angewandter Endungen unterscheiden sollten, kann man im Allgemeinen nicht erwarten. So wäre es sehr erklärlich, dass die volksthümliche Erhaltung der Endungen in Adrar und eine natürliche Begabung ihrer Bewohner diese Landschaft in den Ruf grosser Bildung gebracht hätten. Basset theilt in seinen Documents géogr. p. 53 f. (Anm. 5) folgende Stelle aus dem mir leider unzugänglichen Buche von Colas, Renseignements (vergl. oben S. 192) p. 19, mit: »Les habitants de l'Adarar possèdent au plus haut degré le sentiment religieux et le goût des lettres. Il n'est pas jusqu'aux femmes qui n'aient quelques notions de lecture et d'écriture«.

Weitere Forschungen werden ja zu ergeben haben, wie weit in Adrar die Bildung geht und ob sie etwa weit genug reiche, um die Annahme einer Anwendung der Schriftsprache auch in der mündlichen Rede (nach der Art, wie man sich in Europa der Schriftsprachen bedient) zu rechtfertigen [1].

---

dungen mit den nordarabischen eng zusammen, und ein lang festgehaltener Gebrauch der himjarischen Endungen kann dem heutigen Gebrauch der nordarabischen Endungen in der westlichen Sahara erheblichen Vorschub geleistet haben.

[1] Man denke daran, dass der Mann, den Landberg kennen lernte, nicht lesen und schreiben konnte.

Insbesondere auch wird sich des weiteren zu ergeben haben, wie weit in jenen Oasen der westlichen Sahara das Frauenstudium geht und ob etwa die Verbreitung des Gebrauchs der Endungen in tagtäglicher Rede aus dem Einfluss der dortigen gebildeten Frauen auf die von ihnen erzogenen Kinder zu erklären ist. Immerhin wird an der die Frauen Adrars angehenden Bemerkung Colas' etwas Wahres sein. Denn zu ihr ist eine ganz gewiss ernst zu nehmende Angabe Leo's des Afrikaners zu halten, der über die Bewohner Tischīts, der zwischen Adrar und Walata gelegenen Stadt, Folgendes mittheilt (Ramusio I 1588 72 E): »Sono molto brutti & quasi negri, & senza niuna cognition di lettere. percioche in loro vece le donne vsano gli studi, & insegnano a fanciulle & fanciulli. iquali peruenuti a certa età si danno alla zappa & al lauoro de' terreni. & queste donne sono piu de gli huomini bianche & grasse, & trattone fuori quelle, che studiano, o filano lana, tutte l'altre si stanno otiose & con le mani a cintola«.

Nun, wenn die weiteren Nachforschungen über Adrar nicht dazu führen sollten, die volksthümliche Erhaltung der alten arabischen Endungen zu erhärten, sondern nur dazu, eine dort etwa vorhandene eigenthümliche Bildungsgeschichte in ein helles Licht zu rücken, so wäre doch auch das ein des Interesses recht würdiger Gegenstand.

Steht nun schon vor Allem Schingīt in Adrar als bestimmter Punkt für die weiteren Nachforschungen über den Gebrauch der Endungen fest, so ist es mir vielleicht möglich, noch eine andere Richtung, in der sich die Forschung mit Aussicht auf Erfolg wird bewegen können, anzugeben.

Als Lenz nach Timbuktu kam, hatte er eine Begegnung mit *Abadin el-Bakay*, einem Gliede der bekannten, ausgezeichneten Kunta-Familie (vergl. oben S. 190). »Er sprach langsam und gemessen«, berichtet Lenz (II 128), »und bediente sich nur des reinen Qurân-Arabisch und nicht des vulgären Dialekts. Er hatte offenbar von der Ankunft eines grossen Scherifs und Gelehrten gehört und wollte sich nun gleichfalls als solcher einführen.« Nun, Lenz konnte, wie aus seinem Reisewerk klar hervorgeht, nur mangelhaft Arabisch. Sprach nun Abadin el-Bakay vielleicht einfach den ihm eigenthümlichen Dialekt, in welchem sich die Endungen finden mögen, und hielt Lenz oder hielten seine marokkanischen Diener, von denen er sehr abhängig war, dies Arabisch mit den Endungen für Qurân-Arabisch?

Im Jahre 1863 kam nach St.-Louis *Sidi Mohammed ben Zin el Habidin ben el Cheick el Sidi Mocktar*, Vetter des Sidi Aḥmed-el-Bakay, des Scheichs von Timbuktu, zu dem Barth in so naher Beziehung stand, des Vaters des Abadin. Er schloss mit dem General Faidherbe die oben (S. 190) berührte Convention ab und conferirte dabei mit dem Gouverneur über den Ḥadsch ʿOmar. Er erzählte, dass dieser sich Segus bemächtigt habe, dessen König *Alioun Ouitala* sich flüchtete u. s. w.; s. E. Mage, Voyage dans le Soudan occidental, Paris 1868, p. 8. In einer Anmerkung zu dem Bericht dieser Thatsache sagt nun Mage: »Ce nom [Alioun Ouitala], donné dans cette relation, est inconnu à Ségou, où le roi était appelé Ali«.

Ich frage wieder: Überliess sich hier der Onkel des Abadin vielleicht seinem ihm eigenthümlichen Dialekt, in dem sich die Endungen finden mögen, in dem man mithin etwa ʿAlíjun[1] statt des sonst üblichen ʿAlī sagen mag?

Ich möchte vermuthen, dass die Kunta, die in verschiedenen Gegenden der westlichen Sahara, insbesondere auch in Adrar wohnen, zu denjenigen Stämmen gehören, die mit den Endungen sprechen. Und da man doch mit der Forschung irgendwo anfangen muss, so gebe ich anheim, ob man nicht mit den Kunta beginnen wolle. Intelligente und einflussreiche Persönlichkeiten dieses Stammes leben im französischen Sudan unter den Augen der französischen Behörden, in durchaus freundlichem Verhältniss zu ihnen. Sollte es schwer fallen, unter den Angehörigen dieses Stammes, von dem es doch heisst, dass er sich jederzeit durch Gelehrsamkeit ausgezeichnet habe, geeignete Persönlichkeiten zu gewinnen, die man über die sprachlichen Verhältnisse der verschiedenen Abtheilungen ihres Stammes sowie über die sprachlichen und allgemeinen Bildungs-Verhältnisse Adrars, insbesondere Schingīts, befragen könnte? Sollte man nicht auch etwa die eine oder die andere Persönlichkeit zur Abfassung eines eigenen Berichtes in arabischer Sprache über diese Verhältnisse bewegen können?

Sollte sich ein europäischer Gelehrter zur Sammlung neuer Materialien eigens an Ort und Stelle begeben wollen, so würde er jene Materialien wohl am leichtesten und besten am Senegal sammeln können. Auch hier, nicht nur in Timbuktu, wird er viele Kunta antreffen, zwischen hier und Adrar findet ferner ein regelmässiger Karawanenverkehr[2] statt, so dass die Möglichkeit zu den verschiedensten Nachforschungen gegeben ist. Auch im südlichen Marokko, wohin verschiedene Karawanenstrassen aus der westlichen Sahara münden, würden sich, aber sicher unter schwierigeren Verhältnissen und in nicht so umfassendem Maasse als am Senegal, Nachrichten und Materialien sammeln lassen. Endlich kämen etwa noch die europäischen Factoreien an der Westküste, soweit sie noch oder wieder bestehen, in Betracht: Río de oro, Tarfaja (Cap Juby), Sagiet el Ḥamrā.

Bemerkungen zu Einzelheiten der Sprachproben.

Schoa-Dialekt.

26. Ebenso oder ähnlich (*íya* u. s. w.) in einer Reihe central- und westafrikanischer Sprachen, s. Ba.[3] 212 (Kanuri und Teda); Koelle[4] III.

---

[1] Der Name *Aliun* (in verschiedener Schreibung, ohne dass ع oder der Ton ausgedrückt sind) kommt in den Gegenden der westlichen Sahara und des westlichen Sudans auch sonst noch vor. Warum sollen nicht die mitgetheilten Formen aus dem Arabischen derjenigen Stämme, die die Endungen sprechen, stammen?

[2] Stark ist ja auch der Karawanenverkehr Schingīt, Tischīt, Walata, Timbuktu.

[3] Ba. = Barth, Samml. u. Bearb. Central-Afrik. Vokabularien, s. oben S. 198.

[4] Koelle, wenn keine Seitenzahl angegeben, auf der Seite des Arabischen, zu dem die Anmerkung gegeben ist, bez. auf der gegenüberstehenden Seite. Die Seite des Arabischen ist bei der englischen Columne angegeben.

[Schoa-Dialekt.]

C. — V.B.C. — VII. A. 2. c. d. — VIII. C. — XII. C. 5. a. — XII. E. 1. — XII. E. 18.

40. Vergl. 148. — Dozy: شجارية *les plantes, les substances qui entrent dans un médicament composé.*

43. صوف. Vergl. W. 43.

46. Dozy: مُنْخار, narine, nez. Vergl. W. 46.

48. Wohl Plurale.

49. خَشْم. Vergl. Dozy. Zu خشم الكلام vergl. oben S. 168.

50. Plurale? *ō* für *ā*?

52. رَقَبَة.

66. = ? Vergl. A. 66.

72. Etwa = نُصّ الساق, Hälfte des Beines?

73. 1. = sein Knie?

75. Von einem zu حَفَر *scharren* gehörigen حَنْفَر*? Vergl. W. 65 und 75.

82. Ähnliche Formen in verschiedenen central- und westafrikanischen Sprachen; s. Koelle IV. A. 2. — VII. A. 2. a. — VII. B. 3.

85. Dozy unter خَلَق.

94. Vergl. W. 94. بُرْش bei Dozy für den Osten und Centralafrika belegt.

101. بُنْدقة und بُنْدقيّة ist im Magreb nicht unbekannt, aber doch vorwiegend im Osten im Gebrauch.

128. 1. = قائلة Mittagshitze.

129. Vergl. oben S. 199.

152. عِرْق, Pl. عروق.

169. 1. = زريع? 2. = زَرْعة oder زَرْع.

177. Vielmehr Kalb?

179. غَنَم? Oder أَنْعام?

218. 2. = سَمْح.

219. Wohl am einfachsten von فَسَل, nicht von فَسَد. Vergl. Wad. 219.

222. وَجَع Schmerz?

225. Das *d* vielleicht zu erklären aus (الدّنيا) صدّعت. Vielleicht liegt eine andere Form als die II. vor. In Tripolis (Stumme 302) ist für Kälte nur سقعة oder صقعة, nicht auch برد gebräuchlich. — Vergl. W. 225.

[Schoa-Dialekt.]

226. *t* Fehler für *l*? مُبَلَّل? Vergl. W. 255, wo in *nilbárat l* offenbar Fehler für *t* ist, und A. 226.

228. رغيب.

229. تَلْفان *stumpf* (im Osten), z. B. vom Messer.

241. Von قَحّ fut. *u*? قَحّ scheint im Osten, كَحّ im Westen vorwiegend im Gebrauch zu sein.

255. غ wechselt mit ق = *g*; indem aber für ق die Aussprachen *q* und *g* wechseln, kann auch غ mit ق = *q* wechseln. Die Aussprache von غ als *k* (eben so!) ist für bestimmte Gegenden Algeriens ausdrücklich bezeugt bei Tibal, Barbe Bleue, Alg. 1880, p. 41. Keineswegs ist die Aussprache von ق als *g* bei den Beduinen die einzige; daneben sprechen die Beduinen ق vielfach als *q* [oder *k*]. Für Marokko haben wir Materialien von Fischer zu erwarten. ق ist in den vielen Fremdwörtern, die aus dem Arabischen in's Songai übergegangen sind, regelmässig = *k*.

268. Offenbar قرب, vergl. W. 268. — ق = *k* (ebenso wie in 267).

278. Wohl Fehler für *morgen*.

279. اصبحت؟

Wadai-Dialekt.

46. Vergl. Schoa 46 (Bem.).

48. Vergl. Schoa 48 (Bem.).

65. Vergl. Schoa 75 (Bem.).

72. قائمة.

78. حَبْل.

82. طاقية. Dozy; Stumme, Trip. 306.

85. Vergl. Schoa 85 (Bem.).

91. سَدَادة bei Dozy nur als *bouchon*.

98. دملج.

101. Vergl. Schoa 101 (Bem.).

104. حَرْبة.

105. نَبْل Pl. u. a. نِبال, coll. نُبْل, = Pfeil.

106. بُشّاب.

[Wadai-Dialekt.]

107. تَرْكَاش, vergl. Dozy.

108. Von غزا. Zur Ausspr. von غ als *ḫ* in Wadai vergl.: Barth R. III 546. 552. 558 sowie Nachtigal III 206. 210.

127. دَوَايَة für دواة Schreibzeug. Vergl. A. 127.

128. حرّ Hitze.

146. جنزير für und neben زنجير im Osten üblich.

147. نُقَارَة für den Osten bei Dozy belegt.

170. *kadādi* im Māba = Wildniss, Wald. Ba. 167.

179. عُنَيْزَة.

180. Wohl aus Nr. 181 fälschlich hierher gerathen.

181. بَسّ, fem. بَسَّة.

192. دبيب *reptile, serpents*, Dozy.

194. بَعُوض. Mehr im Osten üblich?

200. 1. صَيْد = *ṣaid, ṣīd*, verschiedentlich im Magreb. Stumme, Beduinenlieder 145. Ich weiss nicht, wie es aus أسد umgesprungen sein soll, wie Stumme will. Es ist vielleicht = صَيْد *Wild, Wildpret*, per antithesin. 2. دُود *Wurm*, per antithesin.

205. Im Kanuri und Teda ist *dāgel* = Affe, Meerkatze, ursprünglich = der rothe Affe. Ba. 198.

206. حَرْباء, wie es scheint, vorwiegend im Osten üblich.

208. ضَبّ.

209. ضَفْدَع, eig. *Frosch*.

219. Vergl. Schoa 219 (Bem.).

222. Vergl. oben S. 200.

224. Vergl. oben S. 194.

225. Von صقع. Vergl. Schoa 225 (Bem.).

226. Wohl nur = *weich*.

229. مَطْموس eig. = *blind*.

241. Vergl. Schoa 241 (Bem.).

[Wadai-Dialekt.]

243. تنخّم sonst = sich rülpsen.

255. Statt *l* setze *t.* نتبرّد.

271. Vergl. Bem. zu 108.

277. Ich tanze nicht — *das ist verpönt.*

Adrar-Dialekt.

22. Zu *éyalāt* vergl. die Houwara-Texte von Socin-Stumme. — Ebenso B. 22.

41. = الدّواء; Pl. als wenn Sing. داوية.

43. Sing. = زَغَب, Pl. viell. = شَعْر. Vergl. Faidh. Ar.[1] 91: *Zokhob* = cheveu.

54. 1. = ? — 2. = وَدَج, veine jugulaire? Belot, Dozy. — 3. قَصَرة *unterer Theil des Halses.*

67. Mit ضِلْع, Pl. ضلوع, zusammenhangend?

68. جُؤشوش. ج = *g*, da Zischlaut folgt. Vergl. B. 68.

69. بزّولة magrebinisch.

72. فَخْذ oder فَخذ, Pl. sonst أَفْخَاذ, hier = فُخُوذ?

74. Faidh. Ar. 159: *Gdim* = talon.

81. 1. 2. = جُدَرِيّ. Zu 3 vergl. etwa Faidh. Son. 165: *badanné* = petite vérole.

82. 1. Vergl. oben S. 205.

83. قَلَنْسُوة.

85. 1. تشمير, Dozy. — 3. قَشّابة, Dozy unter قَشّاب.

89. Etwa zu vergleichen Dictionnaire français-wolof ... Nouv. Édition ... Dakar 1855 p. 148: Marché = *dè* [= *djē*, phonet.].

90. Berberisch. Eigentlich *Feuerstelle.* Gütige Mittheilung des Herrn Dr. Stumme. — Faidh. Ar. 89 *Tikit* = Case.

91. Doch wohl von غلق.

96. Von مَرَق Brühe?

98. Faidh. Ar. 87 *Golb* = Bracelet.

---

[1] Faidh. mit den Zusätzen Ar., Son., Wol. = Faidherbe, Langues sénégalaises (s. oben S. 171 und 201), nach einer der Spalten: Arabisch, Soninke, Wolof.

[Adrar-Dialekt.]

99. Faidh. Ar. 91 *Mardjan* = Chaudron. مَرْجُونَة = Korb. Belot.

100. Berberisch? Faidherbe, Zénaga[1] 67 *Tachar'guit* = Calebasse.

104. بَيْضَاء *die glänzende* (sc. vielleicht حَرْبَة). Sonst Ausdruck für *Säbel.*

106. Vergl. W. 106.

108. Vergl. W. 108. Der Plural von جَيْش.

111. شَرْك.

124. Fulisch. Koelle XII. C. 6. b. c; Guir.[2] 94 unter *béche.*

125. 1. Fulisch. Koelle XII. C. 6. b. c; Guir. 108 unter *hache.* — 2. قَدُوم. Faidh. Ar. 117 *Gadoum* = Hache. Der Plural geht offenbar auf ein durch die veränderten Tonverhältnisse entwickeltes *gādum* zurück.

127. Vergl. W. 127.

133. 1. Berberisch? Masqueray[3] 50: *Touksi* = Chaleur. — 2 gehört doch wohl unter die nächste Nummer.

136. Vergl. B. 136. Mit طَلّ zusammenhangend?

137. حُمّ.

150. دَبُّوس Keule, grosser Stock, im Osten (per antithesin?) = Nadel.

155. Faidh. Ar. 131: *Zra* = Mil (en général).

157. Man könnte glauben, dass es sich hier um كَتَان *Leinwand* handle, doch vergl. Faidh. Ar. 95 *Koutan* = Coton.

158. Fulisch. Koelle XII. C. 6. b; Guir. 99.

159. Fulisch und auch in den Mandengo-Sprachen, im Kadschaga, Bambara u. s. w., s. Koelle.

161. Zu *lāiṣ* vergl. etwa Wolof bei Koelle: Rice, cooked = *lęk.*

167. Nach Guir. 112 im Fulfulde als Fremdwort; Faidh. 126 f. Wol. *Makandé*, Ar. *Maka*, Son. *Maka* = Maïs.

168. Faidh. Ar. 117. *Delagan* = Haricots du pays.

177. Zu *lágānan* vergl. die Bemerkung zu B. 72.

179. Vergl. oben S. 205.

180. عِتْرُوس, Pl. عتاريس, Dozy, Gasselin, Dict. fr.-ar., unter *Bouc.* Calligaris (s. oben S. 209) p. 92 hat als vulgär *àtrouch*, Pl. *àtárēch*, also sicher mit ش.

---

[1] Faidherbe, Le Zénaga des tribus sénégalaises, Paris 1877.

[2] Guir. = T. G. de Guiraudon, Bolle fulbe. Manuel de la langue foule parlée dans la Sénégambie et le Soudan ... Paris 1894. Sorgfältig und mit Sachkenntniss gearbeitet; dem Vocabular, das darin enthalten ist, liegt das von Faidherbe (Essai sur la langue poul. Grammaire et vocabulaire. Paris 1875. 2. Aufl., von Guiraudon benutzt, 1882) zu Grunde, doch ist letzteres erheblich überarbeitet.

[3] E. Masqueray, Dictionnaire français-touareg. Paris 1893 = Publ. de l'École des Lettres d'Alger. XI.

[Adrar-Dialekt.]

181. Faidh. Ar. 91: *Nous* = Chat; Faidherbe, Zénaga 68: *Mous, nos* = Chat.
184. Fulisch. Koelle XII. C. 6. b.
186. Dieselbe Form hat Koelle für das Wolof; andere Formen, die damit wohl zusammenhangen, s. bei Koelle. Vergl. auch das Fulfulde bei Guir. 118 unter *Perruche*. Faidh. 140 f. Wol. *Ntioy*, Ar. *Tióua* = Perruche.
195. Fulisch. Guir. 117: Papillon, *bedel ʿallah* (petite bête de Dieu). Vergl. Guir. 94.
196. Fulisch. Guir. 92 unter *Araignée*.
197. Wie es scheint, fulisch. Ba. 204 *būbu* Pl. *būbi* = Fliege.
200. 1. Fulisch. Nach Koelle in derselben speciellen Bedeutung. Nach Ba. 192 und Guir. 91 = *wildes Thier* im Allgemeinen.
204. Fulisch. Koelle; Ba. 196; Guir. 96 (unter *Caïman*) und 100 (unter *Crocodile*). — Faidh. Ar. 87 *Noroua* = Caïman, crocodile. Faidherbe, Zénaga, 70 = *Néroua*.
205. Faidh. Ar. 155 *Famma* (im Son.: *Founé*, dazu gehörig?).
206. Fulisch. Koelle XII. C. 6. a—d.
209. Wohl aus جرانة, coll. جران.
210. Mit ضفدع zusammenhangend?
218. 3. صَالِح oder صَلِيح.
219. 1 = ? — 2. Vergl. unseren Bedeutungsübergang: *Alt* = schlecht. — 3. = ضَارًّا? — 4. لَا خَيْرَ.
220. 1. دَرِيس.
226. *t* offenbar Fehler für *l*, vergl. Schoa 226 (Bem.) und W. 255 (Bem.).
228. مُحَالِي ist *absurde*, Dozy. Vergl. B. 219. Dagegen مُحَيِّل = *rusé*, Dozy. Vergl. B. 228.
241. Von كَحَّ.
243. Sonst نَخَرَ I; auch die vorliegende Form kann als die I. aufgefasst werden.
255. Verstümmelt aus اسْتَحَمَّ.

Brakna-Dialekt. [Vergl. vielfach den Adrar-Dialekt und Bemerkungen dazu.]

21. 1. Im Fulfulde, Wolof und Serēr, s. Guir. 109. 134 f.; Koelle XII. A. a. 1.
26. Vergl. Schoa 26.
30. Faidh. Ar. 111: *Bent, ment* = fille, p. 241 Nr. 286 *menadam* = homme.
36. 2. خاطر Dozy.

[Brakna-Dialekt.]

37. 2. Berberisch.

39. Zu *ḥádan* vergl. unten die Bemerkung zu Nr. 72.

43. Vergl. Adr. 43 (Bem.).

53. حلقوم, Pl. حلاقيم.

54. Zu 1 vergl. A. 54 (Bem.). — 2 mit 1 zusammenhangend? Beide Formen sollen auch *Stier* bezeichnen in B. 174.

59. كَرَع collectiv. كُراع, Pl. كوارع *Fuss* allgemein. Dozy; Gasselin, Dict. fr.-ar. II 392[b] (als speciell für die Provinz Oran angegeben); Eidenschenk et Cohen-Solal, Mots usuels, Alg. 1897, p. 39 [die Materialien des Buches stammen meist aus der Provinz Oran]. Faidh. Ar. 121 *Kra* = Jambe.

67. ضِلْع, Pl. ضلوع.

72. قائم (so neben sonst bezeugtem قائمة), Pl. قوائم in Afrika für *Fuss*, *Bein*, Gasselin, Dict. fr.-ar. II 92[b]. — *m* und *n* wechseln im Berberischen, insbesondere steht im Zenaga *n* für *m*, s. Basset, Études (vergl. oben S. 201) 38 f. — Vergl. auch meine Alte Namen (s. oben S. 196) § 14, 2. — Vergl. noch für *n* statt *m* B. 39 und A. 177.

78. Etwa zu vergleichen *ványa* im Vei, Koelle II 4, für denselben Begriff.

81. 1. Ebenso im Wolof, Koelle XII A. a. 1; Faidh. Wol. 164. Das Wort bedeutet im Fulfulde *Spinne*, s. A. 196.

83. Stumme, Tripolis 311; im Osten قَلُّوسة, قَلَنْسُوة; für Algerien und die Sahara giebt Gasselin I 230[b] unter Capuchon قَلْمُونة an.

88. 2. In den Reisebeschreibungen häufig vorkommend. Faidh. Ar. 167 = village.

90. 2. Vergl. A. 90 (Bem.).

91. Vergl. طَبَقة bei Dozy.

93. Ist der angebliche Singular = dem von Dozy aus dem Schiaparellischen Vocabulista belegten حصارة (Pl. von حَصير)?

97. 2. خُرْص, Pl. اخراص (Gasselin I 198[b]), خُرْصان (Belot).

102. 2. Faidh. 144 Ar. nur *Baroud*, Wolof *Pouteur* (aus dem Französischen) = Poudre de guerre. — Über den Ausdruck *Göruman* für Dscholof, Wolof vergl. Faidh. Ar. 215 Nr. 72: Il sait parler wolof comme un homme de Saint-Louis = *Itkellem bklam rourman kif ouahad men hal Ndar.* — Das. 219 Nr. 115: Parlez-nous wolof = *Tkellem bklam er-rourman.* — Das. 229 Nr. 190: Les gens qui habitent le long du fleuve savent parler wolof = *En-nas elli fachit el-bahar kamela moustakaoura.*

[Brakna-Dialekt.]

103. Von قضب.

104. Faidh. Ar. 123 *Mouzrag* = Lance. مزْراق, Pl. مزاريق.

105. *Pfeil* statt *Bogen*? Vergl. W. 105.

112. 2. Faidh. Ar. 157 *Sellal* = Sorcier.

124. Fulisch. Koelle XII. C. 6. a.

125. Fulisch. Vergl. A. 125.

126. مَحْبُوك. Faidh. Ar. 89 *Makhboug* = Carnet.

187. مداد.

137. Vergl. A. 137.

141. قارب, s. Dozy. Von Gasselin I 168[b] unter Barcasse speciell für Marokko angegeben. Faidh. Ar. 133; 215 Nr. 64; 231 Nr. 202; 231 Nr. 204.

145. 1. Wolof. Koelle XII. A. a. 1. — 3. رِبْق. Belot. Gasselin unter corde.

146. 1. Im Wolof ist nach Koelle XII. A. a. 1 *dṣálāla* = chain for neck. — 3. Von علق.

149. 1. Die Femininform in diesem Wort ist auffallend.

150. 3. *sáuru* ist fulisch. Koelle XII. C. 6. b—d; Guir. 93 unter Bâton.

152. 2. Fulisch. Koelle; Ba. 180; Guir. 115 unter Nerf, 121 unter Racine.

154. Vergl. Wolof (Koelle XII. A. a. 1) *dẽwag-tẽr*.

155. بَشْنَة = le gros millet blanc, Dozy. Das. Angabe vieler Belegstellen, hauptsächlich aus dem westlichen Magreb. — Faidh. Ar. 131: *Bichna* = Mil (gros, rouge). *Biachnad* = Mil (gros, blanc).

161. *mãro* ist ein weitverbreitetes Wort. Nach Koelle erscheint es ausser im Fulfulde auch im Kadschaga, und in der Form *malo* im Wolof und in den Mandingo-Sprachen. Auch sonst noch ist das Wort vorhanden. — Guir. 123; Faidh. 151 Ar. und Soninke.

164. Im Kadschaga-Soninke, Fulfulde und im Wolof. Koelle (für Kadschaga XII. A. a. 3); Guir. 92 (unter Arachide). 119 (unter Pistache); Faidh. 78 f. 140 f. in Wol., Ar. und Soninke.

165. Vergl. Dozy حرارات = des aliments, des remèdes échauffants et excitants.

174. 4 und 5. Vergl. oben 54.

182. Gehört das Wort nach Nr. 181? هِرّ ist ja = Katze.

200 und 201. Die Wörter haben die Nummern zu wechseln.

218. 1. مُعْتَدِل.

219. مُحالى = absurde. Dozy.

[Brakna-Dialekt.]

228. مُحَيِّل = rusé. Dozy.

239. اتَّكَّأ.

267. Berberisch? — Oder = *battre*?

269. Zu *ṛout* vergl. oben S. 205.

278. Faidh. Ar. 117: *Iames.*

Hieb- und Stichwaffen und Messer im heutigen Marokko.

Von A. Fischer.

Wer die lexikalischen und ethnographischen Materialien, die ich hier zusammengestellt habe, mit den correspondirenden, theils unzulänglichen, theils unklaren Angaben maghrebinischer Wörterbücher und marokkanischer Reisewerke vergleicht, wird den Nutzen dieser kleinen Studie nicht in Abrede stellen. Freilich habe auch ich — das liegt in der Natur des behandelten Gegenstandes — das Thema nicht zu erschöpfen vermocht; aber in jedem Falle weist mein Aufsatz ein starkes Plus gegenüber den Beiträgen meiner Vorgänger auf, und vor Allem bin ich bemüht gewesen, Bedeutung und Aussprache der einzelnen lexikalischen Ausdrücke genauer zu praecisiren.

Was ich gebe, beruht entweder auf Autopsie der geschilderten Gegenstände oder auf den Angaben von Eingeborenen, die ich für sachkundig und zuverlässig halten musste. Wörterbücher und Reisewerke habe ich, soweit sie mir zugänglich waren, fast regelmässig zur Vergleichung herangezogen. Dass deren Angaben, namentlich auch die Worterklärungen Lerchundi's in seinem »Vocabulario español-arábigo del dialecto de Marruecos« und die Meakin's in seinem »English-Arabic Vocabulary«, gelegentlich mit meinen Ausführungen collidiren, erklärt sich zum Theil aus localen Dialektunterschieden, zum Theil aber auch aus Irrthümern ihrer Verfasser.

Leider kann ich die behandelten Waffen u. s. w. nicht auch im Bilde veranschaulichen. Sollte ich aber, wie ich wohl möchte, einmal ein Buch über die Realien Marokkos schreiben, dann würde ich es an guten Abbildungen specifisch marokkanischer Gegenstände nicht fehlen lassen.

Meine Transscription stellt wieder, wo ich nicht ausdrücklich das Gegentheil angebe, Sid Gilani Schirkawi's Aussprache, also den besseren Rabater Dialekt dar (vergl. meinen Aufsatz »Marokkanische Sprichwörter«, im Jahrgang 1898 dieser »Studien«, S. 188 ff., wo ich auch mein Transscriptionssystem dargelegt und die wichtigsten Abkürzungen, deren ich mich bediene, erläutert habe). Seit der Abfassung dieses Aufsatzes habe ich Gelegenheit gehabt, den Dialekt Marokkos an Ort und Stelle zu studiren, d. h. in Tanger, Rabat, Casablanca, Safi, Mogador und Marrakesch, und zwar nicht nur in der Aussprache der Mauren (*mdīnīi̯în*, litt. *ḥāḍīrīi̯în* حاضِرِيِّين, Sing. *ṃdîni*, litt. *ḥâḍīri*), sondern zum Theil auch der Beduinen (*ʒᵃrb̥*, Sing. *ʒárbi*; auch *qᵃbīlīi̯în*, *bédu̯*, *bedu̯īi̯în*, Sing. *qᵃbîli*, *bédu̯i*; بداوى

das Lerchundi, Vocabulario, sub *beduino* hat, ist mir und Schirkâwi unbekannt), der Gebirgsbewohner des östlichen Gharb (*žbâla*, stets ohne Artikel, Sing. *žíbli*) und der Susiten (*su̯âsa*, gleichfalls stets ohne Artikel, oder *ˇhl̥ sûs*, Sing. *sûsi*; auch *šlúḥ*, Sing. *šélḥ*, ihre Sprache *šélḥa*, vergl. dazu besonders Wetzstein, Zeitschrift für Ethnologie, 1887, Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie u. s. w., S. 34, auch Stumme, Dichtkunst und Gedichte der Schluḥ, Vorbemerkung). Auf Grund dieser Studien kann ich jetzt zu S. 190 ff. meines Aufsatzes hinzufügen:

ث findet sich als hartes und ذ als weiches englisches *th* (transscribirt mit *ṯ* und *ḏ*) auch im Marokkanischen, nämlich bei den *žbâla*, den Beduinen und dem aus Beduinenblut hervorgegangenen Gros der Einwohner Casablancas (den *bēḍâu̯a* oder *ˇhl̥ ˇddâr l̥bêḍa*; Casablanca heisst bei den Marokkanern stets noch *ˇddâr l̥bêḍa*).

ض und ظ haben in den nämlichen Sprachgebieten auch den Lautwerth von *ḍ*, d. h. von emphatischem *ḏ*.

In Tanger hört man für ج neben *ž* (das sich vielfach zu *z* verdünnt) in bestimmten Fällen auch *ǧ*, d. h. einen Laut, der ungefähr in der Mitte zwischen weichem *dsch* und mouillirtem *d* liegt.

Viele Tetuaner (*ṭ̥ṭṭāu̯nīi̯în*, Schirkawi spricht *ṭ̥ṣṭāu̯nīi̯în*) und Feser (*fāsīi̯în*), sowie ein Theil der Einwohnerschaft von Tanger, und zwar, soweit ich constatiren konnte, echte *ṭanžāu̯īi̯în*, vermögen ebenso wenig wie die Kairiner und die meisten Syrer ein ق *q* zu articuliren und sprechen dafür Hemza. Ich transscribire diesen Laut zum Unterschied von ursprünglichem Hemza (= ʾ) mit ".

Den Angaben von Mauren zufolge, die es wissen konnten, spricht ein Theil der Bevölkerung von Fes selbst für ك Hemza. Als Beispiele dafür citirte man mir: "*ůlt-le*" »ich sagte dir« = قُلْتْ لَكْ; *šrî-li u̯áḥĕd ˇrrṭál dl̥ "áhua bāra "a-llâhu fi"* »bitte, kauf' mir ein Pfund Kaffee« = شْرِى لِى وَاحَد الرْطَلْ ذَالْقَهْوَة بَارَكَ اَللَّهُ فِيكْ u. s. w.[1]

Näheres über diese dialektischen Erscheinungen und über sonstige Ergebnisse meiner Studienreise an anderer Stelle!

---

[1] Wenn ich dagegen einen meiner Diener, der aus Tanger gebürtig war, und der für ق stets " articulirte, für كسلان (*ks̥lân*) »träge« "*aslan* sprechen hörte, so zeigt sich, wie der erste volle *a*-Vocal von "*aslan* beweist, darin nur ein Wechsel von ك und ق, ein Wechsel, wie ich ihn vereinzelt auch sonst, namentlich in Mogador, beobachtet habe. — Die Marokkaner sehen in dem Unvermögen, ein ق bez. ك zu bilden, einen Sprachfehler und bezeichnen Alle, die mit diesem vermeintlichen Fehler behaftet sind, als *gĕru̯âṭ*, Pl. *grâu̯ṭ* (vergl. Dozy, t. II, p. 462). Wer kein Zungen-*r* zu sprechen vermag und dafür eine Art Zäpfchen-*r* oder labiodentales *v* hören lässt, heisst gleichfalls *gĕru̯âṭ*.

Kummûja oder *kummî(i)a*, Pl. *kummîjâṭ*, das als *gumía* und *cumía* in's Spanische und als *gomía*, *agomía* oder *agumía* in's Portugiesische übergegangen ist (vergl. Dozy et Engelmann, Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe [2], p. 282; Dozy, Supplément, t. II, p. 487; auch Eguilaz y Yanguas, Glosario etimológico de las palabras españolas .... de origen oriental, p. 416, der كمية auf lat. *guvia* »Meissel« zurückführt!), bezeichnet den eigenartigen, etwa 38 cm langen und 2—3 cm breiten, nach auswärts gekrümmten Dolch, den der gewöhnliche Marokkaner, Städter wie Beduine, trägt. Sein Griff, *(i)idd* oder *qâḇṭa*[1], Pl. *(i)iddîn* oder *qbâṭi*, besteht meist aus geschwärztem Holze oder aus Stier- oder Büffelhorn und trägt an seinem oberen Ende eine halbkreisförmige metallene Verzierung. Seine Klinge (jede Säbel-, Dolch- oder Messerklinge heisst *nṣ̊la*, Pl. *nṣ̊âli*, *nṣ̊lâṭ*, oder *ḥ[a]dîda*, Pl. *ḥ[a]dâid*; vergl. حديد bei Paulmier, Ben Sedira, Dict. fr.-ar., und Clarin de la Rive [= Si Habil Klarin M'ta el Chott, Vocabulaire de la langue parlée dans les pays barbaresques, Paris-Limoges 1890], sub *lame*) ist zweischneidig. Seine Scheide (*ṛúmd*, Pl. *ṛ[u]mâd*, *žuá*[2], Pl. *žuāiâṭ*, *ṛšá*, Pl. *ṛšāuâṭ*) ist von Holz, und zwar nimmt man gewöhnlich dazu das Holz des Oleander- (*dfla*, Pl. *dflâṭ*) oder des wilden Ölbaums (*zbḇûž*[3],

[1] Sic für فبضة.

[2] Vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *funda*; Beaussier und Ben Sedira, Dict. ar.-fr., sub جوى oder جوا; Ben Sedira, Dict. fr.-ar., Clarin de la Rive und Dictionnaire français-berbère, Paris 1844, sub *fourreau*, und Olivier, Dictionnaire français-kabyle, sub *étui* und *fourreau*. Das Wort ist offenbar identisch mit arab. جوا; vergl. z. B. bei Freytag, s. v.: »Tibiali (جورب) simile instrumentum ad asservandum pastoris commeatum« und verwandte Bedeutungen in den Nationalwörterbüchern. In Mogador bedeutet es auch »Couvert, Briefumschlag«.

[3] Dieses auch in der Form زنبوج gebräuchliche (زنبوج ist wohl die ältere Form; vergl. schr. زبيل, زبّيل »Korb aus Palmblättern« neben زنبيل = pers. زنبيل, und andalusisches زبور »Hornisse, Wespe« neben schr. زنبور, bei Dozy, sub زبى, wo الزبور offenbar nicht für الدبور verschrieben ist), als *acebuche* in's Spanische und als *zambujo*, *zambujeiro* u. s. w. in's Portugiesische übernommene Wort kommt natürlich nicht, wie Simonet, sub *zebbúch*, und Eguilaz, sub *acebuche*, wollen, von lat. *acerbus* her, sondern ist wohl arabischen (oder berberischen?) Ursprungs. Vergl. Dozy et Engelmann, p. 32; Dozy und Ben Sedira, Dict. ar.-fr., sub زبّوج und زنبوج; Beaussier, sub زبّوج, زبّوز und زنبوج; Lerchundi, Vocabulario, sub *acebuche*; Meakin, Nr. 131; Machuel, p. 427; Ben Sedira, Dict. fr.-ar., Paulmier, Clarin de la Rive, Dict. fr.-berb. und Olivier, sub *olivier*; Falzon, Dizionario, t. I, sub *żebbûġ*, t. II, sub *oliva* bis *olivo*, und Steinschneider, WZKM. Bd. 12, S. 89. Auffallende Ähnlichkeit mit زنبوج, زبّوج zeigen die

žḍbûž, im Munde der Frauen und der unteren Classen auch *zḍbûz*, Nom. unit. *zḍbûža* u. s. w.; sein Holz gilt als besonders hart). Sie ist jedoch voll-

---

Formen زَعْبَج (زِعْبِج), زَغْبَج bez. زَغْنَج, die sich in den arabischen Nationallexicis, bez. bei Dozy, sub زعبج, finden. Lisān al-ʿarab, Qāmūs und Tāǧ al-ʿarūs identificiren übereinstimmend الزَعْبَج (الزِعْبِج) mit الزَيْتُون, und zwar der Lisān al-ʿarab auf Autorität von al-Azharī (gest. 370/1). Dagegen hat der Lisān al-ʿarab weiter: الزَغْنَج ثمر العُتْم وهو زيتون الجبال وهو مثل النَبق الصغار يكون أخضر ثمّ يبيضّ ثمّ يسودّ فيَحْلو فى مَرارة وعَجَمتُه مثل عَجَمة النبق يؤكل ويطبخ ويصفى ماؤه حتّى يكون رُبًّا كُرُبّ العِنَب, während der Tāǧ al-ʿarūs schreibt: (الزغبج) كجعفر بالموحّدة بعد الغين كذا فى النسخ وفى اللسان بالنون بدل الباء (ثمر العتم) بضمّ العين المهملة (وهو) زيتون الجبال وهو (كالنبق الصغار) يكون (أخضر ثمّ يبيضّ ثمّ يسودّ فيحلو فى مرارة) وعجمته مثل عجمة النبق يؤكل ويطبخ ويصفى ماؤه (وله ربّ يؤتدم به) كربّ العنب, und Dozy, t. I, p. 591: »زَعْبَج *le fruit de l'olivier sauvage*, Bait. II, 183[b] (dans mes man. les points sont mal placés), Ibn-Loyon 14r°, en parlant de cet arbre: ويسمّى زيتونه الزعبج«. Unter زعبج und زغبج, bez. زغنج, versteckt sich offenbar ein und dasselbe Wort; welches aber? Am meisten Wahrscheinlichkeit dürfte زعبج für sich haben. Oder soll man neben einander زعبج und زغبج annehmen, die sich dann ähnlich zu einander verhalten würden wie schr. عمق »tief sein« zu maghrebinischem, syrischem und theilweise auch aegyptischem غمق? (Vergl. zum Wechsel von غ und ع auch Landberg, Arabica, Nr. V, p. 139.) Ein etymologischer Zusammenhang zwischen زنبوج, زبّوج und زعبج, زغبج ist aber wohl in jedem Falle prekär. (Zur Frage der Möglichkeit eines Wechsels von ع und ن vergl. Landberg, a. a. O., p. 147, note.) — In botanischer Beziehung macht mir mein College, Hr. Prof. O. Warburg, vom زبوج folgende Angaben: »Er ist nichts Anderes als die wilde Urform (oder wohl besser eine der wilden Urformen) des cultivirten Ölbaums, *olea Europaea* L., der im ganzen Mittelmeergebiet wild einheimisch ist, dessen Cultur aber wohl aus dem semitischen Vorderasien stammt«.

ständig oder zu zwei Dritteln[1] mit Leder oder mit mehr oder minder kunstvoll gearbeitetem Zink, Messing oder Silber belegt; namentlich ihre Aussenseite zeigt oft die geschmackvollsten Arabesken (*zu̯âq mănqûš*). Die *kummîi̯a* wird — oft unter den Kleidern — auf der linken Seite getragen, entweder in der Leibbinde[2] bez. im Gürtel[3] oder, häufiger, an einer starken bunten oder einfarbig rothen Schnur, die sich von der rechten Schulter nach der linken Hüfte zieht (*mž̥dûl*, Pl. *ṃžâdl̥*), oder auch an einer Art Wehrgehäng aus Seide oder Wolle (*ḥ^amâla*, Pl. *ḥ^amâi̯l*). Die Enden von *mž̥dûl* und *ḥ^amâla* werden dabei meist in zwei an der Scheide einander gegenüberstehende Ringe (*ḫ^urâṣ* oder *ḫréṣ*, Sing. *ḫúrṣa*; so heissen im Marokkanischen auch die grossen »Ohrgehänge« der Frauen) geknüpft; vergl. noch Höst, Nachrichten von Marókos und Fes, S. 117, auch Tab. XV, Fig. 2 und 3 und Tab. XXI; Lenz, Timbuktu. Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan, Bd. I, S. 304 f.; Lerchundi, Vocabulario, sub *gumía*; Meakin, Nr. 132; Clarin de la Rive und Marcel, sub *poignard*. Wie mir Muhammed Beschir, der Lector des Haussa am Seminar, der z. Z. in Tri-

---

[1] Das mittlere Drittel bleibt alsdann frei. Das obere Drittel heisst *ḫâṭm̥*, Pl. *ḫu̯âṭm̥*, das untere, das in einen Knopf ausläuft, *ṛkîz*, Pl. *ṛkâi̯z*.

[2] *kŭrzîi̯a*, Pl. *krâ̤zi* oder *kŭrzīi̯âṭ*. Der Ausdruck kehrt als *corçaje* im Spanischen wieder. Die Gleichsetzung *corçaje* = كرزية = lat. *corrigia*, die sich bei Eguilaz, p. 383, und nach ihm bei Simonet, p. 473, sub *querzía*, und bei Lerchundi, Vocabulario, sub *ceñidor* und *faja*, findet, ist natürlich abzuweisen. Die *kŭrzîi̯a* ist von Wolle (*ṣûf*), Baumwolle (*qṭṓn*) oder Seide (*ḥ^arîr*). Vergl. noch Dozy, s. v.; Meakin, Nr. 45, und Marcel, sub *ceinture*.

[3] *ṃḍŭ́mma*, Pl. *ṃḍŭmmâṭ*, *ṃḍâmmi* und *ṃḍâmm* (vergl. Dozy, s. v., wo für مُضَمَّة natürlich مِضَمَّة, ein Nom. instr., zu schreiben ist; Lerchundi, Vocabulario, sub *cinturón*; Meakin, Nr. 45, und Marcel, sub *ceinture*, der *moddammah* hat!). Er besteht aus Leder (*žĕld*) oder Tuch (*mĕlf*, s. Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vêtements, p. 112, Dozy, s. v., u. s. w.), ist an seinem oberen und unteren Rande je drei Mal mit Seide gesteppt und wird mittels einer Schnalle (*bzîm*, Pl. *bzâi̯m*, schr. إِبْزِيم) geschlossen. — Der Frauengürtel, wie ihn wohlhabende Maurinnen tragen, heisst *ḥ^azâm*, Pl. *ḥ^azûm* oder *ḥ^azûma*. Man unterscheidet drei Arten dieses wichtigsten weiblichen Toilettegegenstandes: 1. den besonders kostbaren *ḥ^azâm dl̥lûiz*, aus schwerster reiner Seide und mit reichen Goldstickereien in der Form von Louisd'ors (*lûiz*, Sing. und Pl.) bedeckt, dessen Werth sich auf 400—1000 und mehr span. Duros beziffert; 2. *l̥ḥ^azâm l̥meḫ^ezâni* oder *lm̥ḫ̆ăzni*, gleichfalls aus reiner Seide und 100—500 Duros werth, und 3. den *ḥ^azâm bl̥u̯ŭ́rda*, aus einfacherer Seide, vorn mit einer Stickerei in Gold oder in Seide versehen, die den Namen *u̯ŭ́rda* »Rose« führt, und mit 20—100 Duros bezahlt. Alle drei Arten werden bis fussbreit und bis zu 4 m Länge getragen. Vergl. noch Höst, Nachrichten von Marókos und Fes, S. 115. 119, dessen Angaben indess hier, wie auch sonst oft, zum Theil antiquirt sind; Lerchundi, Vocabulario, sub *ceñidor* und *faja*, und Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vêtements, p. 141.

polis ansässig ist, mittheilt, findet sich كمية als *kummîi̯a* auch in Tripolis; vergl. Stumme, Trip. Märchen, S. 312: »kemmîjä *breiter Dolch*«.

Der breitere und elegantere Dolch, den die Personen bei Hofe, die vornehmeren Verwaltungsbeamten und die höheren Officiere tragen, heisst *ḫánžĕr*, Pl. *ḫnâžĕr*. (Auch dieser weitverbreitete Ausdruck ist in's Spanische und Portugiesische übergegangen, nämlich als *alfange*, *alfanje* u. s. w.; vergl. Dozy et Engelmann, a. a. O., p. 107; Eguilaz, a. a. O., p. 159, und Lerchundi, Vocabulario, p. 54.) Der Griff des *ḫánžĕr* besteht in der Regel aus Büffelhorn oder Ebenholz. Sein Scheidenmittelstück ist mit Sammet[1] drapirt. *ḫâṭm̥* und *ṛkîz* der Scheide sind von reinem, zuweilen vergoldeten Silber und mit buntfarbigen Arabesken verziert. Vergl. Höst, a. a. O., S. 117 und Tab. XVII, Fig. 2. Schirkawi zufolge bezeichnet *ḫanžĕr* auch eine Art Dolchmesser der Beduinen.

s̥kkîn (so in Tanger, Rabat und Mogador; in Casablanca *sikkîn* und bei den Juden Marokkos zum Theil *š̥kkîn*[2]), Pl. *skâkĕn*, hat nur noch bei den Juden die Bedeutung »Messer« und bezeichnet sonst überall den langen, nahezu geraden Säbel der Vornehmen und eines Theiles der Cavallerie[3]. Dieser Säbel wird natürlich gleichfalls auf der linken Seite getragen. Collidirt er mit *kummîi̯a* oder *ḫánžĕr*, so erhalten letztere ihren Platz auf der rechten Seite. Vergl. Höst, a. a. O., S. 117f. und Tab. XVII, Fig. 1; Dozy, s. v.; Lerchundi, Vocabulario, sub *espada* und *sable*; Meakin, Nr. 132 (»sword«); Clarin de la Rive, sub *sabre*; Olivier, sub *épée* und *sabre* u. s. w.

sîf (in Tanger auch *sêf* und *se̯if*, bei den Juden Mogadors zum Theil *še̯if*), Pl. *si̯ûf*, ist in Marokko nur noch als Name einer antiquirten, stark gekrümmten Säbelart bekannt. Talcott Williams, The spoken Arabic of North Morocco, in »Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft«, Bd. III, S. 580, schreibt: »In weapons a *sword* is called invariably

---

[1] *mộbbĕr*; vergl. Dozy und Beaussier, sub وبر; Lerchundi, Vocabulario, sub *terciopelo* (»مبّار *mubbár*«!); Meakin, Nr. 40 (»*môbár*«!); Almkvist, S. 46, Anm. 2; Clarin de la Rive, sub *velours*; auch Gasselin, Dictionnaire français-arabe, sub *peluche* und *pelucheux*. Muhammed Beschir kennt das Wort in der Form *muábbĕr*.

[2] So nach meinen Aufzeichnungen. Die eine oder andere sprachliche Variante, die ich mir notirt habe, mag natürlich nur individuell gewesen sein.

[3] *ḷḫī̯i̯âla dḷ̥ʒáskr̥*. Die beiden wichtigsten Elemente der heutigen marokkanischen Cavallerie sind die *ˇbbâ̂ḫĕr* (Sing. *būḫâri*), die al-Buḫārī, dem Verfasser des Ṣaḥīḥ, zu Ehren so genannte Leibgarde des Sultans, und die *meḫāznîi̯a* مْخازْنيّة, Sing. *meḫā̤zni* مْخَزْنِى, eine Art berittener Gendarmerie. Vergl. Lenz, a. a. O., Bd. I, S. 399; Horowitz, Marokko, S. 142 u. s. w. Es ist ausserordentlich bedauerlich, dass uns eine verlässliche systematische Darstellung der complicirten militärischen Verhältnisse Marokkos noch immer fehlt.

سكّين (*sikkeen*), the word not having its specialized meaning of a *small* or *pocket-knife*, and I was two or three times told when I pushed my inquiries that there was only one سيف (*saif*) »sword« in the land, the one worn by the Sultan«. Mir ist in Marokko nirgends Derartiges erzählt worden, dagegen sagte man mir, *sûf* gäbe es nur noch im Schatze (*ḫ^{a}zîn*, Pl. *ḫ^{e}zâin*, auch *ḫézna*, Pl. *ḫěznâṭ*) des Sultans. Williams, der sich ja nur als Dilettant mit der Sprache Marokkos befasst, hat wohl hier, wie offenbar auch sonst gelegentlich, seine Gewährsmänner missverstanden.

Mit *ṭafâla* (in Casablanca *tefâla*), Pl. *ṭuâfěl*, bezeichnet man das lange, schmale, von der Mitte ab dreikantige, in eine Spitze auslaufende Bajonett, das früher allgemein bei der marokkanischen Infanterie (*ḫáskṛ ʿrrížli*) eingeführt war. (Vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *bayoneta*; Meakin, Nr. 132; Beaussier, sub تعل (»baïonnette. *Ouest*«); auch Quedenfeldt, Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 20, S. 186: »Die Leute von Tadla tragen an Stelle sonstiger Stichwaffen ein langes Bajonett u. s. w.«.) Jetzt ist dasselbe theilweise durch die *sbûla*, Pl. *sbâil*, ersetzt worden, die im gewöhnlichen Sprachgebrauche unserem Infanterieseitengewehr entspricht, bei den Beduinen des Gharb aber auch als ziemlich langer, gerader Dolch ohne Parirstange erscheint. (Vergl. Quedenfeldt, a. a. O., Bd. 20, S. 185: »Fig. 5 veranschaulicht eine ssebûla, wie sie bei den nordwestlichen Berbertribus getragen wird: Holzgriff, Scheide gleichfalls von Holz mit dünnem Messingblech belegt«; Dombay, Grammatica linguae Mauro-Arabicae, p. 81: »Pugio duas habens acies سبوله«; Lerchundi, Vocabulario, sub *puñal*: »de un filo usado entre los rifeños y otros montañeses, سبولة«; Meakin, Nr. 132: »dagger«, und Beaussier, s. v.: »Espèce de long poignard, de couteau de chasse. *Sahara et Tunis*«. Muhammed Beschir kennt das Wort dagegen gleichfalls in der Bedeutung »Infanterieseitengewehr«.) *sbûla* geht wohl auf lat. *subula*, *subla* (mittelgriech. σοῦβλα, σουβλίον u. s. w.) zurück, das im Alterthum »Pfrieme, Ahle, Spitzhammer«, im späteren Latein »Spiess« bedeutet (vergl. du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis: »subula, et subla, veru, vel ferrum longius ac praeacutum, cuiusmodi est cerdonum subula« u. s. w.)[1]. Vielleicht gehören auch *Säbel*, fr. engl. *sabre*, span. *sable*, ital. *sciabola*, *sciabla* u. s. w. u. s. w. hierher? Weder Diez, Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen [5], noch Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache [5] vermag sich über den Ursprung dieser Wörter zu äussern.

Ein breiter, leicht gekrümmter Säbel von mittlerer Länge mit Bügelgriff, der bei den *žbâla* und *ʿrrṛâfa* (Sing. *rifi*) im Gebrauch ist, heisst *šiṛa* (lat. *sica* »Dolch, kurzes Schwert«), Pl. *šiṛâṭ*, auch *bṭṛa*, Pl. *bṭâri* oder

[1] Vergl. unten S. 236. 234 pers. سيخ und türk. شيش, deren ursprüngliche Bedeutung »Spiess, Bratspiess« im Arabischen gleichfalls in die Bedeutung »Messer, Dolch, Degen« übergegangen ist.

bĕṯrâṯ. Vergl. zu شيغة Simonet, sub *xíga*; Dozy und Beaussier (»Espèce de couteau de chasse, de poignard long et mince«), s. v., und Olivier, sub *épée grande*; zu بترة, das natürlich für schr. بَتْرَاءُ »schneidig, scharf« steht (s. meine »Marokkanischen Sprichwörter«, a. a. O., S. 222 ff.), also eigentlich eine Metonymie darstellt, vergl. Dozy, s. v., und Lerchundi, Vocabulario, sub *hoja* (»hoja de las armas blancas .... بترة«) und *sable* (»sable español ó extrangero, بترة«).

i̯aṭaṙân, Pl. *i̯aṭaṙānâṯ*, das türkische ياتاغان, يتاغان, »Yatagan«, das Dombay, p. 81, Lerchundi, Vocabulario, sub *alfanje*, Beaussier, p. 762, Ben Sedira, Dict. ar.-fr., p. 606, Paulmier, sub *sabre d'infanterie*, und Marcel, sub *coutelas*, anführen, begegnet im Marokkanischen ziemlich oft in Qaṣīden, wie sie in Kaffeehäusern und bei Festlichkeiten unter Musikbegleitung gesungen werden, ist aber der Volkssprache fremd.

ṃdḗss, Pl. *ṃdâss*, bedeutet heutzutage »Stockdegen« (Dombay, p. 81, hat »*pugio*«, und Dozy, s. v., auf Autorität des Pedro de Alcala, »*dard*«).

Jedes »Klappmesser« heisst *mṣs*, Pl. *ṃsâs* (= schr. مُوسَى oder مُوسًى; in Tanger und Mogador *mŭss*; in Casablanca und bei den Beduinen des Gharb *mûs*, Pl. *ˇmmâs*), das »Rasirmesser« speciell *mṣs dḷḥ^asâna*; vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *navaja*, und Meakin, Nr. 10. 68; zu *ḥ^asâna* Beaussier, p. 120: »حسانة Action de faire la barbe, de raser, (*Arabes*)«. Ungefähr die nämlichen Bedeutungen hat *mûs* im übrigen Maghreb und in Syrien; vergl. Dozy, Beaussier, Ben Sedira, Dict. ar.-fr., Falzon, Belot und Hartmann, Sprachführer [2], s. v., Stumme, Grammatik, S. 168, *b*, 7 v. u., Gasselin, Paulmier, Ben Sedira, Dict. fr.-ar., Clarin de la Rive und Marcel, sub *couteau*, *rasoir* und *canif*, und Falzon, sub *coltellino* und *rasojo* (»Federmesser« heisst im Maltesischen freilich gewöhnlich *temprîn* = ital. *temperino*). Im Aegyptischen bedeutet *mûs* nur »Rasirmesser«, während »Taschenmesser, Federmesser« *máṭu̯a* (und »Radirmesser« *má̤ˇˇšaṭ*) heisst. Im Berberischen findet sich *mûs* im Sinne von »Messer« und »Federmesser«; vergl. Olivier, sub *couteau* und *canif*.

mḕbzq (für schr. مِبْزَغ), Pl. *ṃbâzq*, ist die »Lancette«, deren sich der Barbier[1], bez. bei den Frauen die Hebamme[1] zum Aderlassen be-

---

[1] *ḥăžžâm* (in Tanger *ḥăǧǧâm*, in Casablanca *ḥĕžžâm*), also eigentlich »Schröpfer«; vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *barbero*, und Meakin, Nr. 10 und 124 (so auch in Tunis; vergl. Stumme, Grammatik, S. 163, Beaussier, s. v., Gasselin, Ben Sedira, Dict. fr.-ar., supplément, Clarin de la Rive und Marcel, sub *barbier*); in Mogador habe ich dafür auch *mʾállĕm dḷḥ^asâna* gehört. Die Juden Marokkos gebrauchen dafür wie die Algierer *ḥă̤ffâ̤f* »Bart-, Haarscheerer« (vergl. Dozy, Beaussier und Ben Sedira, Dict. ar.-fr., s. v., Lerchundi, Vocabulario, sub *barbero*, Gasselin, Paulmier, Ben Sedira, Dict. fr.-ar., Clarin de la Rive, Marcel, Dict. fr.-berb. und

dient. Vergl. Dombay, p. 90, und Lerchundi, Vocabulario, sub *lanceta* (Beaussier, sub مبزق, hat: »Lame étroite et acérée comme le dard d'une canne à épée — carrelet«). In Aegypten und Syrien sagt man dafür *rîše* (vergl. ريشة القصادة und ريشة الجراحاتى, Dozy und Spiro, sub ريشة, und Lerchundi, Vocabulario, sub *lanceta*).

Die Messer europäischer Herkunft (darunter auch die »Schusterkneife«, vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *cortar*) heissen *š̥fra*, Pl. *š̥frâṯ* oder *šfâri* (in Tanger und bei den marokkanischen Juden dafür häufig *sĕ́fra*, in Casablanca *š̥fra*). Lerchundi, Vocabulario, p. 242*a* hat dagegen: »cuchillo de Vazán [1], شفرة وزانيّة *xéfra uazaníia*«; Meakin, Nr. 132: »dagger *shifarah*«; Beaussier, s. v.: »Sabre droit à deux tranchants (*Ouest*). *Ce mot s'applique à plusieurs outils servant à couper, rogner*«, und Ben Sedira, Dict. ar.-fr., s. v.: »sabre à deux tranchants«. Vergl. noch Dozy, s. v., Gasselin, Ben Sedira, Dict. fr.-ar., und Clarin de la Rive, sub *lame* und *tranchet*, Olivier, sub *baïonnette*, Dozy et Engelmann, sub *chifarote* und *chifra*, und Eguilaz, sub *chafarote* und *chifla*.

Olivier, sub *barbier*) oder vereinzelt auch *m̥ḥắssĕn* (dies auch im ʿOmâni, vergl. Jayakar, The O'mánee Dialect of Arabic, Journal of the R. Asiatic Society of Great Britain and Ireland, new series, vol. 21, p. 818, sub *barber*; *ḥắssĕn* c. ل p. ist der gewöhnlichste Ausdruck für »rasiren« im Marokkanischen, vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *afeitar*, Meakin, Nr. 10, Dozy, Beaussier und Ben Sedira, Dict. ar.-fr., s. v., Gasselin, sub *raser*, auch Jayakar, a. a. O., sub *shave*). — »Hebamme« heisst wie in der Schriftsprache und den meisten Dialekten *qâbᵉla*, Pl. *qu̯âbl̥*, vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *comadre* und *partera*, und Meakin, Nr. 212. Die gewöhnlichsten Ausdrücke für »zur Ader lassen« sind *fṣed* (n. act. *fṣâda*), *zû(u̯)ŭl ˘ddĕ́mm*, *glaʿ ˘ddĕ́mm*, *ḫárrĕž ˘ddĕ́mm* und *ḍr̥b l̥ʿárq*, alle mit ل der Person construirt; vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *sangrar*. Der Aderlass steht natürlich in Marokko noch im höchsten Ansehen, und Männer wie Frauen lassen ihn wenigstens einmal jährlich an sich vollziehen. Es wird dabei, wie in anderen Ländern, die vena mediana in der Beugeseite des Ellenbogengelenks geöffnet. In wohlhabenden Häusern wird der Aderlass der Frauen festlich begangen. (Hinsichtlich der Beliebtheit des Schröpfens s. Trotter, Our Mission to the Court of Marocco in 1880, p. 15 und 125. »Schröpfen« heisst *ḥᵃžém*, mit ل der Person, n. act. *ḥᵃžâma*, »Schröpfkopf« *qūrâra*, Pl. *qūrārâṯ* oder *qu̯ârĕr*, für schr. قارورة »Flasche u. s. w.« [so in Rabat und Mogador, während Lerchundi, Vocabulario, sub *ventosa*, »قرورة *krúra ó karúra*, Pl. قراور *kráuar ó karáuar*«, und Beaussier, s. v., قارورة hat]; die Stelle in der Mitte des Nackens, unmittelbar unterhalb des Hinterhauptbeins, wo regelmässig der Schröpfkopf aufgesetzt wird, heisst *ḥăžžāmīi̯âṯ dr̥râṣ*.)

[1] Der Ort heisst in Wirklichkeit *u̯azzân*; vergl. Meakin, Nr. 104, ferner Houdas, Le Maroc de 1631 à 1812, p. 51.

š̥fra dl̥kîf ist das an der Spitze nach rückwärts gekrümmte mittelgrosse Messer, dessen man sich zum Zerkleinern des *Kîf*[1] bedient.

---

[1] Die Sprossen des *kîf*, d. i. des Hanfs (*cannabis sativa var. Indica*; Prof. O. Warburg schreibt mir dazu: »Die Botaniker unterscheiden nur eine Hanfart, *cannabis sativa* L., die aber nur unter klimatischen Bedingungen, wie sie das wärmere Mittelmeergebiet und Vorderasien besitzt, das als Haschisch verwendbare Harz entwickelt, in geringerem Maasse auch in den trockeneren Gebieten der Tropen, Vorderindien, Ostafrika u. s. w. Diese Sorte bezeichnet man häufig als indischen Hanf, *cannabis Indica*, vielfach auch als *cannabis sativa var. Indica*«; zur Etymologie von *kîf* s. Dozy, s. v., vergl. ferner Lerchundi, Vocabulario, sub *alhaxix*, Beaussier und Ben Sedira, Dict. ar.-fr., s. v., Meakin, Nr. 33, Gasselin, Ben Sedira, Dict. fr.-ar., und Clarin de la Rive, sub *chanvre*, Hooker and Ball, Journal of a Tour in Marocco and the Great Atlas, p. 46, Lenz, Timbuktu, Bd. I, S. 206. 235, Horowitz, Marokko, S. 91, Quedenfeldt, Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 20, S. 192, de la Martinière, Morocco, p. 332. 396, und Mouliéras, Le Maroc inconnu, p. 125, auch die Tumbaksorte حسن كيف, Almkvist, S. 166), werden getrocknet, fein zerschnitten und darauf, mit Tabak gemischt, aus kurzen, geraden Pfeifen mit Holzstiel und thönernem Kopf, wie sie auch bei uns gebräuchlich sind, geraucht. Diese Pfeifen heissen *sḕbsi*, Pl. *sbâ̤sa*; vergl. Dozy und Beaussier, s. v., Lerchundi, Vocabulario, sub *pipa*, Meakin, Nr. 49 (fälschlich »pipe stem«), Socin-Stumme, S. 48, 7, Gasselin, sub *pipe* und *tuyau*, Paulmier, Ben Sedira, Dict. fr.-ar., Clarin de la Rive, Marcel, Dict. fr.-berb. und Olivier, sub *pipe*, auch Stumme, Trip. Märchen, S. 302 (»Cigarette«), und Socin, Anm. 75 (nicht ganz richtig!). Ihr »Mundstück« heisst *m̥šr̥ba*, Pl. *m̥šârb̥* (vergl. مشرب bei Beaussier), ihr »Stiel«, zu dem das Holz des Granatapfelbaums (*šužár dr̥rŭmmân*) bevorzugt wird, *qṭîb*, Pl. *qṭâib* (sic für قضيب; vergl. Marcel, sub *tuyau*), ihr »Kopf« *šq̥f*, Pl. *šqûf* (= griech. σκάφος, σκάφιον; vergl. Simonet, sub *excáf*, hinsichtlich der verschiedenen Bedeutungen des Wortes Dozy, s. v., und bezüglich der Bedeutung »Pfeifenkopf« Meakin, Nr. 49, Beaussier, s. v., Gasselin, sub *fourneau* und *pipe*), oder *du̯âia*, Pl. *du̯āi̯âṭ* (*du̯âia* bedeutet auch »Tschibuk, lange Pfeife«, ferner »Tintenfass« [dies natürlich die Grundbedeutung] und hölzerne »Pulverflasche«; vergl. meine »Marokkanischen Sprichwörter«, a. a. O., S. 195, Dozy und Beaussier, s. v., Socin, Anm. 75, Lerchundi, Vocabulario, sub *pipa*, *tabaquera*, *tintero*, *frasco* und *polvorín*, Meakin, Nr. 75, Gasselin, sub *fourneau*, *godet* und *pipe*, Dict. fr.-berb. und Marcel, sub *pipe* u. s. w. »Mundstück«, »Rohr« und »Kopf« der *du̯âia* [= »Tschibuk«] heissen gleichfalls *m̥šr̥ba*, *qṭîb* und *šq̥f* oder *du̯âia*).

Die Samenkörner des Hanfs dagegen (nicht, wie Lerchundi, Vocabulario, und Eguilaz, sub *alhaxix*, angeben, die Blätter der Pflanze) werden geröstet, pulverisirt — das so gewonnene Praeparat heisst *ḥašîš* — und dann »gegessen«, d. h. in kleinen Dosen auf die Zunge geschüttet und mit einem Schluck Wasser hinuntergespült; vergl. noch Höst, S. 110.

Die Marokkaner, die dem Laster des Kîfrauchens fröhnen (sie machen heute einen grossen Bruchtheil der Bevölkerung, besonders der unteren Schichten, aus), heissen *kiéi̯fi*, bei den Beduinen *kīi̯âfi*, Pl. *kiei̯fîi̯a* oder *kīi̯âfa*, und die Ḥaschîschesser, deren Zahl beträchtlich kleiner ist, *ḥašâiši*, Pl. *ḥašāi̯šîi̯a*. Die bezüglichen Verba sind *ṭkî(i̯)ĭf* und *ṭḥáššĕš* und die Participia *m̥kî(i̯)ĭf* und *m̥ḥáššĕš*; vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *alhaxix*.

In Safi, Mogador, Marrakesch und Umgegend gebraucht man *šfra* auch in der Bedeutung »Hippe, Gartenmesser«, während man dafür im Norden *zbbâra*, Pl. *zbbārâṭ*, *zbâri* oder *zbrâṭ* sagt (s. Dozy, s. v., und Lerchundi, sub *podadera*, und vergl. مِزْبَرَة und مِزْبَرَة bei Dozy, Beaussier und Ben Sedira, Dict. ar.-fr., s. vv., Clarin de la Rive, Dict. fr.-berb. und Olivier, sub *serpe*, *serpette*, ferner Muḥīṭ al-muḥīṭ, s. زأبر: الزَوْبَر ... عند العامّة والمِنْجَل يُزْبَر به الكَرْم ونحوه; زابور, das Habeiche (حيش), Dictionnaire français-arabe, t. I, sub *serpette* hat, ist dem Lector des Aegyptisch-Arabischen am Seminar, Hrn. Abderrahman Zaghlul, unbekannt).

Für »Getreidesichel« habe ich überall das gemeinsemitische *mĕnžĕl*, Pl. *mᵉnážĕl*, gehört; vergl. Dombay, p. 96, und Lerchundi, Vocabulario, sub *hoz*.

Die stumpfere Grassichel heisst *mḥášša*, Pl. *mḥaššâṭ* oder *mḥášš*; vergl. die schr. Wörterbücher, Dozy und Ben Sedira, Dict. ar.-fr., s. v., Gasselin, sub *faux* und *faucille*, Marcel, sub *faucille*.

Der Kif wird von den *žbâla* und *ṛúfa* angebaut (s. z. B. Mouliéras, Le Maroc inconnu, p. 125). Sein Verschleiss wie der des Tabaks, der Cigarren und der Cigaretten steht seit Muley Hassan (مولاى الحَسَن) unter Regieverwaltung.

Neben dem Kif raucht der Marokkaner besonders gern Cigaretten (*gârro*, Sing. und Pl., von span. *cigarro*; vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *cigarro*, Stumme, Grammatik, S. 177, Gasselin und Paulmier, sub *cigare* und *cigarette*), die im Lande verhältnissmässig gut und billig sind. Cigarren (*pôro*, Sing. und Pl., = span. *puro* »Havannacigarre«, oder *gârro labâna*, d. i. eigentlich gleichfalls »Havannacigarre«) und Tabak (*ṭâba*, = franz. *tabac*; *ṭâba* hat auch Lerchundi, Vocabulario, sub *tabaco*, während Meakin, Nr. 33, *ṭabaṙ* hat, das ich nirgends gehört habe) erfreuen sich keiner grossen Beliebtheit, dagegen hat der Schnupftabak zahlreiche Freunde unter Reich und Arm (»Schnupftabak« *ṭaḇâqo*, = span. *tabaco* [*de polvo*] oder *ṭâba dṭṭnfîḥa*; »schnupfen« *nffḥ*, Nom. act. *ṭnfîḥa*; gewohnheitsmässiger »Schnupfer« *ṇfâiḥi*, seltener *mᵉnáfḥi* oder, bei den Beduinen, *nffâḥ*; die »Schnupftabaksdose« *ḥokk ʿṭṭâba*, Pl. *ḥokâk ʿṭṭâba*, oder, soweit sie aus importirten kleineren Cocosnüssen hergestellt wird, *gûza*, Pl. *gûz*, bez. *gūzâṭ*; vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *tabaco* [wo fälschlich »tabaco de polvo« mit تنفيحة wiedergegeben ist] und *tabacoso*, Meakin, Nr. 9 und 33 [hat auch für »snuff« *ṭabaṙ*!], und Horowitz, Marokko, S. 91, der eine eingehende Beschreibung der *gûza* giebt). Cigaretten, Cigarren und Tabak werden aus Europa importirt, zum Theil auch eingeschmuggelt, nur der Schnupftabak wird theilweise auch aus einem einheimischen Kraute gewonnen; vergl. Hooker and Ball, Journal of a Tour in Marocco, p. 46, und Mouliéras, Le Maroc inconnu, p. 125. — Der gewöhnliche Ausdruck für »rauchen« (von Cigarren, Tabak oder Kif) ist *kmá*, Imperf. *(i)ákmi*, nur selten hört man daneben auch *šrʿḷ ʿddûḫḫân*; vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *fumar*, *alhaxix* und *tabaco*, Gasselin, sub *fumer*, Socin-Stumme, S. 48, 8 (wo zu übersetzen ist: »er liess sie rauchen«), auch Beaussier und Ben Sedira, Dict. ar.-fr., s. v. *kmá* ist wohl ursprünglich identisch mit schr. كمى »verbergen, verheimlichen«.

Das grosse Messer, mit dem der Fleischer (*gĕzzâr*) die geschlachteten Thiere zertheilt, heisst wie im Schriftarabischen und anderen Dialekten *sāṭôr*, Pl. *sṵâṭr*. Vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *cuchilla*, Beaussier, Ben Sedira, Dict. ar.-fr., und Spiro, s. v., und Gasselin, sub *couperet*.

Kürzer, aber breiter als der *sāṭôr* ist die *ṃqádda*, Pl. *ṃqâdd*, *ṃqăddâṭ* oder *ṃqâddi*, d. i. das »Hackmesser«, das vom Fleischer und in der Küche zum Zerhacken der Knochen und zur Herstellung der *kfṭa* (s. die Wörterbücher des neueren Arabisch und Vollers, ZDMG., Bd. 50, S. 647) gebraucht wird. Vergl. schon Lisān al-ʾarab und Tāǧ al-ʿarûs, sub قدّ, und Lerchundi, Vocabulario, sub *cuchilla*.

Jedes andere Messer heisst *žṵui*, Pl. *žnâṵi* (in Tanger *ǧĕnui*, Pl. *ǧnâṵi*). Dieses auch in Algier bekannte Wort ist wohl berberischer Herkunft; vergl. Dozy, s. v., Dict. fr.-berb., sub *couteau*, *coutelas*, *rasoir* und *sabre*, Olivier, sub *couteau*, *coutelas*, *poignard*, *rasoir* und *sabre*; ferner Lerchundi, Rudimentos, p. 52 (»cuchillo, en la costa جنوى, Pl. جناوى«), Vocabulario, sub *cuchillo*; Meakin, Nr. 68 (»knife«); Baldwin, p. 49; Beaussier (»stylet, poignard«) und Ben Sedira, Dict. ar.-fr. (ebenso), s. v.; Ben Sedira, Dict. fr.-ar., und Clarin de la Rive, sub *couteau*, Marcel, sub *coutelas* und *poignard*.

Häufiger Frauenausdruck für جنوى ist *ḫŭdmi*, Pl. *ḫdâmi* (arab. oder berber. Ursprungs?); vergl. Dozy, s. v., Dict. fr.-berb., sub *poignard*, und Olivier, sub *poignard* und *stylet*. In Tanger gebraucht man شبرة, جنوى und خدمى als gleichwerthig; meinem Diener in Casablanca, einem echten *bēḍâṵi*, war *ḫŭdmi* unbekannt. Vergl. noch Lerchundi, Vocabulario, sub *cuchillo*, Rudimentos, p. 52 (»cuchillo en Tetuán y Tánger, *jódmi*«); Meakin, Nr. 68; Beaussier und Ben Sedira, Dict. ar.-fr., s. v., Paulmier, Ben Sedira, Dict. fr.-ar., Clarin de la Rive und Marcel, sub *couteau*.

Die Ausdrücke *rémḥ*, Pl. *ṛmâḥ*, »Lanze« (vergl. Meakin, Nr. 132), *nébl* oder, vulgär, *ṇbĕl*, Pl. *ṇbâl*, und *sĕhᵉm*, Pl. *shûm*, »Pfeil« (vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *dardo*, *flecha* und *saeta*) sind den heutigen Marokkanern nur noch als Archaismen oder aus der Litteratur bekannt.

mŭzrâg (schr. مزراق), Pl. *ṃzârĕg*, heissen die zwei dünnen, etwa 4 m langen Lanzen, die vor dem Sultan hergetragen werden, wenn er zwecks politischer, richterlicher oder religiöser Handlungen seinen Palast verlässt (Lerchundi, Vocabulario, sub *lanza*, hat nur: »Lanza, مزراق . . ., Pl. مزارق«, und sub *alabarda*: »Alabarda, مزراق . . ., Pl. مزارق«). Diese beiden Lanzen sind sichtbar auf Nr. 19 der unter dem Titel: »Marruecos. Recuerdo del viaje de la embajada española en 1894. Fotografías del capitan de ingenieros D. F. Echagüe« in Madrid veröffentlichten Phototypien. Die eiserne Spitze des *mŭzrâg* heisst *ḫárba*, Pl. *ḫarbâṭ* (anders Lerchundi,

Vocabulario, sub *lanza*; Meakin, Nr. 132 und 232; Dozy, Beaussier und Ben Sedira, Dict. ar.-fr., s. v.; Paulmier, Ben Sedira, Dict. fr.-ar., und Clarin de la Rive, sub *baïonnette*; Ben Sedira, Dict. fr.-ar., supplément, sub *lance*, und Marcel, sub *lame*). Der Soldat, welcher den *mŭzrâg* trägt, heisst *ṃzârgi*, Pl. *ṃzārgí(i)a* (vergl. Dozy, s. v., auch Beaussier, s. v., und Gasselin, sub *hallebardier* und *lancier*)[1].

nšášeb, Sing. *nššáb*, »Pfeile« (in Verbindung mit *qôṣ*, Pl. *quâṣ*, »Bogen«) kennt der Marokkaner, da man jetzt überall Feuerwaffen hat, nur noch als Kinderspielzeug.

Die Ausdrücke بنيار (پنيار, منيار)[2], قريدة[3], عباد[4] und جنبية[5] für »Dolch«, اسپادة (مباضة, ميضة oder ähnlich)[6], بالة[7], شيش[8],

---

[1] Bei den Beduinen bedeutet مزراق auch »Bratspiess«, wofür ich sonst *mšŭa*, Pl. *mšâui* oder *mšŭâṭ*, das ausschliesslich marokkanisch zu sein scheint, oder, soweit es sich um die spitzen Eisenstäbchen handelt, an denen *kfṭa* und *kābāb* gebraten werden, das allgemein maghrebinische *gffúd*, Pl. *sfáfed*, gehört habe. Vergl. zu *mšŭa* Lerchundi, Vocabulario, sub *asador*, und Dozy, s. v., die indess zu Unrecht behaupten, dass nur der hölzerne Bratspiess so heisse, und Marcel, sub *broche*.

[2] = span. *puñal*; vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *puñal*; Dozy, Beaussier, Ben Sedira, Dict. ar.-fr., s. v.; Stumme, Tripolitanisch-tunisische Beduinenlieder, S. 136; Vollers, ZDMG., Bd. 50, S. 619; Paulmier, sub *dague*, *poignard* und *stylet*, und Marcel, sub *poignard*.

[3] Beaussier und Ben Sedira, Dict. ar.-fr., s. v.; Paulmier, sub *poignard*.

[4] Quedenfeldt, Zeitschr. f. Ethnologie, Bd. 20, S. 185: »Fig. 6 stellt einen ziemlich kurzen, leicht gekrümmten Dolch dar, der am oberen Draa im Gebrauche ist und den Namen »ʿabâd« führt. Der Griff ist von Horn, die Scheide von Holz, mit rothem Leder überzogen«.

[5] Clarin de la Rive, sub *poignard*: »*zambia*«. Der Ausdruck findet sich bekanntlich sonst nur im Osten; vergl. Dozy, s. v.; Hartmann, Sprachführer [2], sub *Dolch*, und Landberg, Arabica, Nr. V, p. 172.

[6] = span. *espada*, bez. ital. *spada*; vergl. Simonet, sub *expátha*; Lerchundi, Vocabulario, sub *espada* (»espada en el juego de naipes, اسپادة«); Beaussier, sub مبض, und Paulmier, sub *épée*.

[7] = roman. *pala*; vergl. Beaussier, p. 21[b]: »cimeterre, large sabre«, und Stumme, Tripolitanisch-tunisische Beduinenlieder, S. 135. Im Marokkanischen bedeutet *pâla* (mit span. *p*), Pl. *pālâṭ*, nur »Schaufel, Schippe«; vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *pala*, Simonet, sub *pála*, auch Dozy, t. I, p. 130.

[8] = türk. شيش (das Zenker, Dictionnaire, fälschlich aus dem Persischen herleitet) »Spiess, Bratspiess; Stossdegen; lange Nadel«; vergl. Dozy (»broche, épée«), Beaussier (»poignard, stylet«) und Spiro (»rapier«; nach Abderrahman Zaghlul bedeutet es dagegen im Aegyptischen »Stossdegen«), auch Belot, s. v., und Paulmier, sub *épée*. Das Wort ist nachzutragen bei Vollers, ZDMG., Bd. 51, S. 305 ff.

مَمْمام[1], لَمْشَع[2], مبير[3] und قلج[4] für »Degen, Säbel«, beziehungsweise »Dolch«, ماضى[5], هِينْت[6] und افْرُو[6] für »Messer«, سَنْڨِى[7] für »Bajonett«, شَرْشَرة[8] und مَعْشة[9] für »Hippe, Gartenmesser«, حديدة[10] für »Sichel«, bez. »Hippe«, نشتر (نشْتار, ناشْتار)[11] für

---

[1] Schr. مَمْمام, مَمْمامٌ سَيْفٌ und مَمْمامة »Schwert, scharfes Schwert von gutem Stahl«; vergl. Clarin de la Rive, sub *épée*: »*samsam* et *samsamh* (sic!), épée fort tranchante et qui ne plie pas«. Der Ausdrück gehört aber schwerlich der Volkssprache an.

[2] ? vergl. Marcel und Olivier, sub *épée* (Marcel's Angaben sind nicht sehr zuverlässig).

[3] ? berberisch? vergl. Marcel, sub *épée*.

[4] = türk. قلج »Säbel, Schwert, Degen«; vergl. Dozy, s. v., und Marcel, sub *cimeterre*.

[5] Vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *cuchillo*: »ماضى *mádi*, Pl. مواضى *muádi*« und Dozy, s. v. Schirkawi kennt das Wort nur in der Bedeutung »scharf« (Fem. *mâḍi̯a*, Pl. *māḍi̯în*, opp. *ḥâfi* »stumpf«), die es auch in der Schriftsprache und dem übrigen Maghreb, zum Theil auch im Osten hat; vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *afilado* und *agudo*; Meakin, Nr. 68 (wo für *máḍḍi* natürlich *máḍî* zu schreiben ist); Beaussier und Ben Sedira, Dict. ar.-fr., s. v.; Gasselin, Ben Sedira, Dict. fr.-ar., und Clarin de la Rive, sub *tranchant*; Hartmann, Sprachführer [2], S. 244 u. s. w.

[6] ? berberisch? s. Marcel, sub *couteau*, und Olivier, sub *coutelas*.

[7] = türk. سونكو oder سونكى (سڭو, سنكى, سنكو) »Lanze, Bajonett« (pers. سنڭين »Bajonett« ist wohl nur eine paretymologische Entstellung von سونكو, mit Anlehnung an pers. سنڭين »steinern, hart u. s. w.«); vergl. Gasselin, Clarin de la Rive und Ben Sedira, Dict. fr.-ar., supplément, sub *baïonnette*. Habeiche, Dictionnaire français-arabe, t. I, sub *baïonnette*, hat سنكة *sankat*; nach Zaghlul ist dafür صنجة zu schreiben.

[8] Vergl. Dozy, s. v., Marcel und Gasselin, sub *serpe*, und شَرْشَرة »Sichel« im Aegyptischen (شَرْشَر »Sichel«, das Spiro, s. v., hat, ist Zaghlul unbekannt).

[9] Siehe Dozy, s. v., und Marcel, sub *serpe*.

[10] Vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *hoz*: »(especie de) con mango largo«, und Dozy, s. v.

[11] = pers. نِشْتَر, oder نِيشْتر, im Türkischen daneben auch لشْتر »Lanzette«; vergl. Dozy, Beaussier und Ben Sedira, Dict. ar.-fr., s. v.; Gasselin, Paulmier, Clarin de la Rive, Ben Sedira, Dict. fr.-ar., Marcel (wo für نشتان offenbar

»Lanzette« und زغاية[1] für »Wurfspiess«, die sich sonst noch in maghrebinischen Wörterbüchern u. s. w. finden[2], sind mir und ebenso Schirkawi unbekannt.

Die Heimat der marokkanischen Eisen- und Stahl-Industrie ist bekanntlich das Wâd Sûs mit seinen ausgedehnten Erzlagern, die in früheren Zeiten stark ausgebeutet worden sind. Heutzutage finden sich Waffen- und Messerschmiede (*ḥăddâda*) in allen Städten des Reichs. Das Material, das sie verarbeiten, stammt fast ausschliesslich aus England und Deutschland.

نشتار zu lesen ist) und Olivier (»*lacheter*«), sub *lancette* und *flamme*, auch Jayakar, The O'mánee Dialect of Arabic, Journ. of the R. Asiat. Soc. of Great Britain and Ireland, new series, vol. 21, p. 848.

[1] Berberisch, kehrt im Spanischen und Portugiesischen als *azagaya*, *azagaia* u. s. w., im Französischen als *zagaie* »Wurfspiess, Lanze der Mauren, Neger« wieder; vergl. Dozy et Engelmann und Eguílaz, sub *azagaya*, Lammens, Remarques sur les mots français dérivés de l'arabe, p. 268, Lerchundi, Vocabulario, sub *alabarda* und *lanza* (an ersterer Stelle: »alabarda corta que usan los *Darcáuas*, زغاية«, an der zweiten jedoch: »lanza corta que usan los *darcáuas*, حربة ....; en Tetuán زغاية«; die *drqâ̊ua*, Sing. *drqâ̊ui*, sind eine religiöse Bruderschaft des Maghreb, vergl. Clarin de la Rive, p. 359; Depont et Coppolani, Les confréries religieuses musulmanes, p. 503 ff., Dozy, s. v., und Lerchundi, Vocabulario, p. 256), Meakin, Nr. 13 (»spear«), Dozy (»javelot, zagaie, lance, aujourd'hui baïonnette«) und Beaussier, s. v. Clarin de la Rive, sub *lance*, und Gasselin, sub *baïonnette*.

[2] شوكروف, das Marcel, sub *serpette*, citirt, ist nach Zaghlul in Wirklichkeit شقرف, ein Ausdruck der aegyptischen Fellachen. Die Wörter ميخ »Dolch u. s. w.« (= pers. سيخ »Bratspiess, Speiler«, im Türkischen gleichfalls »Spiess, Bratspiess«; vergl. Dozy, sub سيخ: »broche; grand couteau, couteau de boucher, épée, rapière, longue épée«; Belot, ibid.: »grand couteau, couteau, poignard«; Landberg, p. 44: »gros couteau dans son fourreau, couteau de cuisine pour couper la viande; brochette«; Spiro und Hartmann, Sprachführer[2], s. v.; Vollers, ZDMG Bd. 50, S. 643; Almkvist, S. 109 u. s. w.), مقصال »Sichel« (vergl. Dozy, s. v.), مبضع und مفصد »Lanzette« (beide schr.) hat schon Lerchundi, Vocabulario, sub *puñal*, *hoz* und *lanceta* als nichtmarokkanisch constatirt.

Notiz, betreffend den modernen persischen Schriftverkehr.

Von von Mutius.

Es sind von jeher der Schriftsprache des Orients gewisse Charakterzüge eigen gewesen, welche dieselbe zu einer gänzlich von der des Occidents verschiedenen gestempelt, ihr eine ganz abgesonderte Eigenthümlichkeit gegeben haben.

Gilt dies in erster Linie von der Sprache gelehrter Werke, so nicht minder für die Gedankenübertragung durch das Mittel des Briefes. Während man im Occident bestrebt ist, die Schriftsprache von dem Formellen frei zu machen, und der Subjectivität einen überwiegenden Einfluss gestattet, so unterliegt dagegen der briefliche Verkehr in Persien noch vollkommen formellen Regeln, deren Nichtbeachtung dem Schreiber in den meisten Fällen den Tadel der Unwissenheit und des Verstosses gegen das Hergebrachte zuziehen würde.

Diese Formen sind nach den verschiedenen Gattungen der Schriftstücke verschiedene, innerhalb derselben aber derart feststehende, dass ein jedes Schriftstück als das Prototyp für die ganze Gattung gelten kann.

Das Vorstehende zu illustriren, mag eine kurze Betrachtung der Hauptgattungen des modernen persischen Briefes, nämlich

1. des amtlichen Schreibens,
2. des kaufmännischen Briefes,
3. des Liebesbriefes,

geeignet sein.

Die heute übliche persische Amtssprache ist modernen Ursprungs und hat hauptsächlich in der Zeit der Regierung des verstorbenen Nassr ed Din Schah die jetzigen Formen angenommen. Gegen ältere Schriften charakterisirt sie sich durch eine weit einfachere Sprache, die, wie aus dem unten mitgetheilten Beispiel ersichtlich, vielfach die Einflüsse des französischen diplomatischen Stils erkennbar werden lässt. Nur die Adresse mit ihren, dem Range des Empfängers nach genau abgestuften Curialien ist die alte geblieben, und noch heute würde es einen argen Verstoss gegen die guten Sitten bedeuten, wollte man in dieser Anrede etwa Kürzungen eintreten

lassen. Um ein Beispiel dieser Curialien zu geben, so lautet die Adresse eines officiellen Schreibens an einen Botschafter: جناب جلالت ونبالت اکتساب مناعت وفخامت انتساب دو ستان استظهار مشفق مکرم مهربان ..... سفیر دولت ... Einem inländischen Minister wird geschrieben: جناب جلالتمآب اجل اکرم اقای .. وزیر .. دام اقباله العالی, während ein Privatmann der besseren Gesellschaftsclassen noch immer reichlich genug bedacht ist und die folgenden Epitheta erhält: .. عالیجاه مجدت ونجدت پناه نبالت اکتناه.

Man kann nicht sagen, dass die persische Sprache gerade für die in amtlichen Schreiben wünschenswerthe praecise Ausdrucksweise besondere Mittel darböte. Oft genug haben selbst sprachlich vollständig einwandfreie Wiedergaben von persischen Documenten in einer europäischen Sprache zu erheblichen Differenzen betreffs der Interpretation Veranlassung gegeben. Die hier angedeutete Schwäche der Sprache wird um so fühlbarer, wenn es sich um Wiedergabe von modernen Begriffen handelt, für welche die persische Sprache noch keine entsprechenden Wörter gebildet und die sie daher theils durch arabische Bildungen, theils durch Herübernahme des französischen Wortes zu ersetzen sucht. Ist schon jetzt die Zahl der jedem gebildeten Perser geläufigen fremdsprachlichen Ausdrücke eine ziemlich bedeutende, so kann mit Sicherheit behauptet werden, dass bei der auffallenden geringen Neigung der Sprache zu Neubildungen und ihrer nicht abzuleugnenden Hülflosigkeit den Anforderungen gegenüber, welche die europäische moderne Gedankenwelt an eine Sprache stellt, die Zahl der Fremdwörter sich in Zukunft noch bedeutend vermehren wird. Ganze Gebiete des modernen Lebens, so z. B. die innerpolitische Gestaltung europäischer Staatswesen, sind der persischen Sprache noch fremd. Man mache einmal den Versuch, uns geläufige Begriffe, wie Parteibezeichnungen, etwa die Radicalen, Conservativen u. s. w., im Persischen auszudrücken. Ohne mehr oder minder ausgedehnte Umschreibungen lassen sich solche Begriffe nicht wiedergeben. Auch auf dem Gebiete der modernen Technik hilft sich die persische Sprache mit Fremdwörtern. Für Telephon, Telegraph u. s. w. verwendet sie die französischen Wörter.

Wenn dem persischen Amtsstil, wie gesagt, eine gewisse Dehnbarkeit des Gedankeninhalts innewohnt, so hat er den Vortheil, sich stets einer überaus höflichen Redeweise zu bedienen, welche die Anwendung scharfer oder verletzender Ausdrücke ausschliesst. Hier passt das vielgebrauchte Wort: »Der Stil kennzeichnet den Menschen«. Wie der Perser im persönlichen Verkehr stets von der zuvorkommendsten Höflichkeit ist, so will er auch im schriftlichen Verkehr nie diesen Charakterzug verleugnen. Wo daher, wie in Schreiben mehr formellen Inhalts, der persische Schreiber dieser Neigung nachgehen kann, wird die Sprache meisterhaft gehandhabt, der Stil wird glänzend, die Ausdrucksweise reich und fein gewählt. Als ein Beispiel dieser Schriftgattung diene das hier folgende, Schreiber dies von einem persischen Bekannten zur Verfügung gestellte amtliche Schriftstück

جناب جلالتمآب دوستان استظهار شفیق مکرم مهربان . . . وزیر مختار دولت .

تبریک نامهٔ محترمه آنجناب در این موقع عید مولود مسعود مبارک اعلیحضرت قوی شوکت شاهنشاهی

دام سلطانه رسیده باعث امتنان و مسرت دوستدار گردید اینک با کمال احترام زحمت میدهد

که تبریک نامه را به پیشگاه حضور لامع النور خسروانه تقدیم نمودم از مدخل آن باعث نهایت

سرور و انبساط خاطر مرحمت اثر مبارک شده محض ظهور اشفاق مخصوصه در جواب اظهار

آنجناب التفات عنایت نمط ملوکانه شرف صدور یافت مراتب را ابلاغ با اعلام درضمن

توقیر اطلاع و امتنان خود را تکرار نموده چون شهد است احترامات دوستدار را نسبت بکرد

برقرار دارند

Übersetzung.

Excellenz,

Das geehrte Gratulationsschreiben Ew. Excellenz aus Anlass des glücklichen und gesegneten Geburtstagsfestes Seiner Majestät, des Grossmächtigen Schahinschah — möge Seine Herrschaft dauern — ist eingegangen und hat mir die grösste Genugthuung und Freude bereitet. Ich beehre mich, Ihnen mitzutheilen, dass ich dasselbe dem Throne der Licht verbreitenden Kaiserlichen Gegenwart unterbreitet habe, woselbst es die Veranlassung grosser Freude und Befriedigung des Gnaden-

spendenden, Gesegneten Gemüthes wurde. Als Ausdruck Seiner besonderen Gewogenheit ist in Beantwortung des Schreibens Ew. Excellenz ein eigenhändiges Handschreiben erfolgt, welches ich hier die ganz besondere Ehre habe beizufügen.

Indem ich meiner Befriedigung wiederholten Ausdruck gebe, bitte ich Sie, die Versicherung meiner freundschaftlichen Hochachtung entgegennehmen zu wollen.

Eine zweite Gattung von persischen Schriftstücken bildet der Geschäftsbrief. Hier ist die Sprache eine ganz andere, je nach der Bildungsstufe des Schreibers, die vielfach allerdings nicht einmal zur Beobachtung der Regeln der Orthographie ausreicht, eine mehr oder minder einfache. Der Eingang des Schreibens zeigt gewöhnlich die von dem Orientalen bei Beginn einer Thätigkeit selten unterlassene Anrufung Gottes. Genügt dem Schreiber nicht das kurze arabische هو »Er« (Gott), so wählt er das vielgebrauchte بسم الله الرحمن الرحيم oder wenigstens بسم الله تعالى. Darauf folgt die Anrede an den Empfänger entweder in der Form قبله كاها (Richtpunkt meiner Gedanken) oder des gewählteren: روحی فداك (meine Seele sei Dein Opfer). Danach beginnt der Brief mit dem unentbehrlichen بعرض میرساند (Er, nämlich der Schreibende, unterbreitet, bringt zur Kenntniss), um dann vor allem Anderen Erkundigungen nach dem Befinden des Adressaten einzuziehen, worauf nun in die Besprechung der geschäftlichen Angelegenheiten eingetreten wird. Hier wird der Inhalt naturgemäss trocken; handelt es sich doch stets um den auch in Persien eine maassgebende Rolle spielenden Nervus rerum. Gegen Schluss des Briefes versichert man den Empfänger seiner Ergebenheit — man fahre fort, für ihn zu beten —, endlich folgen Grüsse von Bekannten.

Es folge hier ein Beispiel eines solchen Briefes. Schreiber desselben ist ein kleiner, ungebildeter Kaufmann. Seine Sprache ist einfach, kaum verschieden von der Sprechweise dieser Classe der Bevölkerung. Der Brief lautet (s. Anlage I):

Übersetzung.

Im Namen des Grossen Gottes!

Ich beehre mich mitzutheilen, dass erstens die wichtigste Angelegenheit die Frage nach der Gesundheit Ihres geehrten Befindens ist und zum zweiten, dass ich Ihr Schreiben in Djum'ebazar (Markt in Kaschan) erhalten und von dem Inhalt desselben Kenntniss genommen habe. — Centrum meiner Gedanken! So viel Mühe ich mir auch gegeben, um Wechsel senden zu können, ist es mir leider nicht möglich gewesen. Am 18. dieses Monats wird auch der Wechsel auf Sie fällig selbstredend werden Sie nächste Woche einen Wechsel über 100 Toma senden. Ein gewisser Hadji Muhammed Ta'gi, in Eurer Karawanserai wohnhaft, verkauft Wechsel nach Mazanderan, seid so gut und seh zu, ob derselbe Wechsel abzugeben hat; in diesem Falle zahlt gütig

قبله‌گاها این جبه خلعت را ارسال فرمائید

از قرار تفصیل انشاءالله ارسال نمائید

جوراب آبی‌رنگ جوراب سفید جوراب سبزرنگ جوراب سیررنگ وسط

سفید اعلی وسط اعلا اعلا اصل ۱۰ زوج

۵ زوج ۵ زوج عدد زیاد

کیسه‌ها چهار کفش زرجی جور ساغری زنانه اریسی زنانه اعلی

وسط

عدد زوج ۱۰ زوج ۵ زوج ۵ زوج

100 Toman ein, kauft einen Wechsel und schickt ihn mir. — Eine andere Bitte: Aga Muhammed Reza, mein Onkel, zieht voraussichtlich Wechsel aus Tabriz auf Euch, oder Aga Muhammed Kasem, Sohn unseres Hadji Muhammed Reza; ich darf wohl annehmen, dass, wenn er auf Euch gezogen haben sollte, Ihr seine Wechsel acceptiren werdet, oder deckt Euch für Eure Forderungen durch Wechsel auf mich nach Kaschan durch Vermittelung des Muhammed Ta'gi. Ich habe hier Silberbarren (?) gekauft und habe in diesen Tagen kein baares Geld. Wechsel auf Kaschan sind besser. Hoffentlich werdet Ihr die 100 Toman auf Mazanderan anweisen, den Rest wollt Ihr durch Wechsel auf Aga Muhammed Reza nach Kaschan senden. — Eine andere Bitte: Würdet Ihr, falls es Euch keine zu grosse Mühe macht und Ihr Zeit findet, die in beigeschlossener Liste aufgeführten Gegenstände kaufen, möglichst bald hersenden und Euch für den Preis derselben durch Wechsel decken? — Bei meiner Seele, ich habe mich mehr, als ich sagen kann, darüber geschämt, dass ich keine Wechsel auftreiben konnte. Hoffentlich werdet Ihr mich entschuldigen. Aga Muhammed Kasem grüsst, bitte, mit meinem Gebet. Es ist richtig. Muhammed Sadig, am 9. des Monats Radjab.

Ein kurzes Wort über eine dritte Kategorie von modernen persischen Schriftstücken, nämlich den persischen Liebesbrief, möge die vorliegende Notiz beschliessen. Das anerkannt bedeutende poetische Moment, das der persischen Sprache eigen ist, lässt auf dem Gebiete des erotischen Briefes oft Sprachschöpfungen entstehen, welche für den Dichter ebensowohl wie für den Sprachforscher Interesse bieten. Schon die Form des Briefes, dessen Schreiber bald persönliche Angelegenheiten bespricht, bald wieder einen der jedem Perser wohlbekannten Dichter, einen Saadi oder Hafiz, für sich sprechend einführt, lässt die Sprache gewählter, reicher werden, der gebundenen Rede sich nähern. Ein persisches Sprichwort sagt: »Wer das Herz sucht, möge die Hand aufthun« — خواستن دل دادن دست است. Daran wird man erinnert, wenn man in solchen Briefen den eigenthümlichen und meist unvermittelten Übergang von der Poesie zur Prosa findet. An die schönsten Liebesbetheuerungen knüpft sich, nur durch ein kurzes »Möge ich dein Opfer werden« vermittelt, eine mehr oder minder verschämt ausgesprochene Bitte, gewöhnlich um Geld unter der Begründung, dass ein Angehöriger eine Reise zu »den heiligen Schwellen« (Wallfahrtsstätte Kerbela und Nedjef und andere) anzutreten beabsichtigt. Dieser Bitte folgt die unter den imponirendsten Schwüren ausgesprochene Versicherung, dass die Gedanken des Schreibers oder der Schreiberin nicht etwa darauf gerichtet seien, pecuniäre Vortheile von dem oder der Geliebten zu erlangen. Viel gebraucht und in fast jedem Briefe wiederkehrend sind Redewendungen wie اگر بخواهید شرحی از حالات هجر و دوری عرض کنم (soll ich von meinem Zustand der Trennung reden) oder از درد مفارقت نه شب خواب دارم و نه روز آرام (der Schmerz über unsere Trennung lässt mir Tag und Nacht

keine Ruhe). Hübsch ist die Schlussformel: باقی بقایت جانم فدایت (sonst wünsch' ich nur dein Glück, meine Seele sei dein Opfer).

Als ein Beispiel dieser Gattung von Schriftstücken folgt hier Text und Übersetzung eines persischen Originalbriefes (s. Anlage II):

Übersetzung.

Möge ich Deine Gabe, möge ich Dein Opfer werden!

Zu fröhlicher Zeit und zu glücklicher Stunde habe ich das gleich der aufgehenden Sonne Licht verbreitende Schreiben erhalten, das Ihr, Eurer Ergebenen gedenkend, derselben zu widmen geruhtet.

Dein Schreiben ging ein, meine Seele, und Leben gab es der Seele[1]. Was ist Leben der Seele, ewiges Leben gab es. Vor Freuden presste ich es an meine Augen und sagte: Möge ich Dein Opfer werden! Wunder, o Freude, dass Du Deiner Freunde gedachtest! Sei mir gegrüsst! Zu einer Zeit, da das Thor der Vereinigung mir verschlossen, habe ich es mit dem Wasser der Trennung geöffnet. Die Feder nehme ich auf, ungeduldig, Dich wissen zu lassen, wie mir das Herz blutet. Ein Schreiben ist es von einer in der Wüste des Schmerzes Verlorenen, ein Brief ist es von einer Kranken, an das Lager des Schmerzes gefesselt. Eine Klage über die Trennung vom Geliebten ist es von einer, die als Märtyrerin den Tod gefunden durch den Dolch der Tyrannin, der Liebe. Ja! Allein bin ich, ohne Anhang, schmerzenleidend, hilflos, unglücklich und armselig. Hilflos, vom Unglück betroffen, die Brust von Liebesschmerz zerrissen, jeder Athemzug lässt Thränen meinen Augen entströmen; ja, ich weine um jene Blume des duftenden Gartens. Das Licht des Brautgemaches, den Geliebten aller Herzen, dessen Gestalt der Ceder gleicht, dessen Bild im Bache des Lebens die Schöne[2] des jungen Dattelbaumes, des Fruchtkorns und der Blume zeigt. Er ist schön wie der Mond, seine Lippen gleichen dem Granatstein, seine Zähne Perlen, dem Edelgestein und den Korallen des Paradieses ähnelnd[3]. Ist dies eine Lippe? Oder ist es Kandis, oder mein süsses Lieb? Ist dieses Kinn eine Quitte oder ein silberfarbener Apfel? Nie sah ich von Erde geformt ein Antlitz von solcher Schöne. Ein Wunderwerk ist es des Erhabenen, der die Menschen aus Erde bildete[4]. Wahrlich, das Werk ist gross, wenn Ihr es versteht.

Bei meiner langjährigen Treue schwöre ich, dass mich der Schmerz über unsere Trennung weder des Nachts Schlaf, noch am Tage Ruhe finden lässt. Wenn Ihr wünscht, dass ich Euch von meinem Zustand der Trennung und Ferne spreche oder ihn beschreibe, so vermag meine Feder dies nicht zu schildern, noch findet meine Zunge die Kraft, es

---

[1] Aus der Dichtung des Underi, Schaer i Isfahani um 1500.

[2] Aje d. Koran aus der Sure Alrahman.

[3] Saadi, Bustan II. Theil bis ... versteht.

[4] Koran, Sure Bagare.

در جوهر ذره ۰۰۰ ۰۰۰ ۰۰۰

zu beschreiben. — Ich grüsse Dich[1]: Ich bin der Hoffnung, dass die schwere Zeit enden wird. Wenn die Trennung zu Ende geht, wird die Vereinigung wieder kommen. Nicht satt bin ich Deiner geworden. Magst Du auch die Brauen zusammenziehen, eine saure Antwort von einer Schönen ist doch noch zuckersüss. Wie der Frühling nicht immer währt, so bleibt nicht dieser Schmerz und Kummer, und wenn auch die Nachtigall verschwindet, werden die Blüthen doch sprossen. Möge ich Dein Opfer werden! Jene Summe, um die ich Euch gebeten, sollte zu nichts Anderem dienen — wie Ihr glaubtet —, vielmehr wünschte ich, meiner Mutter die Abreise nach Kerbela zu ermöglichen, um dann selber in jeder Hinsicht ohne Sorgen und stets zu Eurem Dienste bereit zu sein. Die Summe war nicht der Rede werth. Falls es Euch genehm ist, wollt Ihr sie — so Gott will — gütigst gewähren. Bei Eurer geliebten Seele schwöre ich, dass meine Gedanken keineswegs auf Euer Geld gerichtet sind, mit Ausnahme dessen, was ich hier erbat. Bei Eurer lieben Seele schwöre ich, nur so viel, um meine Mutter abreisen zu lassen. Doch jeder Weg, den mir Euer Wohlwollen zeigt, soll befolgt werden, Eure Güte trifft immer das Richtige. So Gott will, werdet Ihr mir Eure vollkommene Güte bezeugen und jene Summe schenken, die ich sehr, sehr nöthig habe. Auch wenn Ihr sie nicht gebt, werde ich mich stets Euren Wünschen fügen, aber ich war gezwungen, diese Bitte zu thun.

Mag sonst auch mein Herze noch Manches beschweren,
So fass ich's zusammen: Dein Glück mög' sich mehren,
Des Einen noch sollst Du versichert sein:
Mein Herz bleibt wie vordem auf immer Dein!

[1] Saadi, Bustan bis ... sprossen.

Tarikh es-Soudan par Abderrahman ben Abdallah ben ʿImran ben ʿAmir es-Saʿdi.

Texte arabe éd. p. O. Houdas ... avec la collaboration de Edm. Benoist ... Paris 1898 (= Publications de l'École des Langues Orientales vivantes XII. Documents Arabes relatifs à l'histoire du Soudan I).

Besprochen von Julius Lippert.

[Citate ohne nähere Angaben sind diesem Werke entnommen.]

Das vorliegende Werk, dessen Ausgabe wir dem unermüdlichen Fleiss des gelehrten Houdas verdanken, hat schon lange vor seinem Erscheinen seine Geschichte in den Annalen der europäischen Orientalistik gehabt. Es war im Jahre 1827, als der französische Generalconsul Rousseau in Tripolis zum ersten Male auf die Existenz des Werkes aufmerksam machte. »Il paraît«, schreibt er im *Bulletin de la Société de Géographie VIII, 176 ff.*, »qu'il existe une histoire détaillée de cette ville [sc. Timbuktu], qui a pour auteur un certain Sidi-Ahmed Baba, natif d'Arawan, bourgade du pays des Kentis, histoire qui ne fait remonter sa fondation qu'à l'an 510 de l'hégire (1116 de J.-C.)[1].« Etwa 25 Jahre später war dann unser niemals genug zu würdigender Landsmann Barth so glücklich, während seines Aufenthaltes in Timbuktu 1853/54 ein Exemplar des Werkes zu Gesicht zu bekommen und, soweit es ihm die Kürze der Zeit erlaubte, Auszüge daraus zu machen, die er dann mit einem orientirenden Briefe darüber und Anmerkungen dazu an die Deutsche Morgenländische Gesellschaft geschickt hat[2]. Diese Auszüge hat dann Ralfs in's Deutsche übersetzt und seinerseits mit Einleitung und Commentar versehen[3]. Drei Jahre später handelt dann der inzwischen zurückgekehrte Forschungsreisende im 4. Bande seiner »Reisen und Entdeckungen« selbst über das Werk (S. 415 ff.). Alle drei Gelehrten sind der Ansicht, dass der weit über den Sudan hinaus bekannte Polyhistor

---

[1] Die von ihm aus diesem Werke — auf welche Weise? — gegebene Nachricht über die Gründung Timbuktus (*Tin-buktu* = Eigenthum der Buktu), ebenso wie die praecise Angabe 510 als Gründungsjahr, findet sich in unserer Ausgabe nicht.

[2] ZDMG. IX, 262.

[3] Beiträge zur Geschichte und Geographie des Sudan. Eingesandt von Dr. Barth. Nach dem Arabischen bearbeitet von C. Ralfs (ZDMG. IX, 518 ff.).

Aḥmad Baba[1] der Verfasser der Chronik sei, Ralfs, obwohl ihn doch eine Stelle wie die in Anmerkung 5) zu seinem Artikel mitgetheilte eines Bessern hätte belehren sollen[2]. Barth giebt zwar auch an, dass der »einstimmigen Angabe der Gelehrten des Negerlandes gemäss« Aḥmad Baba der Verfasser sei, wird sich aber dessen bewusst, dass dieser in dem Werke immer nur in der dritten Person erwähnt wird, und glaubt deshalb, dass »Zusätze zu dem Buch von anderer Hand« gemacht sind. Jetzt, wo die Chronik uns vollständig vorliegt, kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, dass der auf dem Titel als Autor genannte ʿAbd ar-Raḥmân as-Saʿdî auch der wirkliche Verfasser des Werkes ist. Der Umstand, dass er bei jeder Gelegenheit auf seine Person und seine persönlichen Verhältnisse zu sprechen kommt, was dem Werke speciell in seinem späteren Theil einen beinahe tagebuchartigen Charakter verleiht[3], setzt uns in den Stand, eine leidlich vollständige Biographie von ihm geben zu können.

I.

ʿAbd ar-Raḥmân b. ʿAbd al-Allah b. ʿImrân b. ʿÂmir as-Saʿdî[4] ist in der Donnerstagsnacht den 1. Ǵumâdâ II des Jahres 1004 (1. Februar 1596) in Timbuktu[5] als Spross einer alten Gelehrtenfamilie geboren. Seine Erziehung scheint er ebenfalls in seiner Vaterstadt genossen zu haben, wenigstens giebt er an, Aḥmad Baba, der nach seiner Rückkehr aus Marokko in Timbuktu lehrte, persönlich gehört zu haben[6]. Den Dreissigjährigen finden wir dann in Ǵenne, jener alten Handelsstadt am oberen Niger, wohin er inzwischen — aus welchem Grunde, erfahren wir nicht — mit seinen Brüdern

---

[1] Vergl. über ihn Cherbonneau in *Journal Asiatique LI, 93 ff.* Ergänzend wäre noch zu bemerken, dass nach den Angaben unserer Chronik Aḥmad Baba 1016 d. H. aus Marokko zurückgekehrt und 1036 in Timbuktu gestorben ist.

[2] In der Einleitung, wo er über die schriftstellerische Thätigkeit Aḥmad Baba's spricht, kennt er den in Anm. 1) citirten, bereits zwei Jahre früher erschienenen Cherbonneau'schen Artikel nicht. Er würde sonst gewusst haben, in welchem Verhältniss das كفاية المحتاج لمعرفة [من ليس فى الديباج] (so ist zu ergänzen!) zum ذيل الديباج steht. Dass Aḥmad Baba der Verfasser dieser Chronik sei, war übrigens damals communis opinio. Vergl. Slane, Conquête du Soudan par les Marocains (*Revue Africaine I, 287 ff.*), der Aḥmad Baba fälschlich für einen Neger hält.

[3] Das geht so weit, dass er sogar die Geburts- und Sterbetage seiner Kinder und Geschwister mitzutheilen nicht unterlässt.

[4] Für السعدى findet sich einige Male auch die Nisbe السعيدى.

[5] Vergl. 21, 1 und 259, 12 الذى هو مسقط رأسى.

[6] 35, 17 وسمعتُ العلّامة الفقيه أحمد بابا رحمه الله انّه قال رحمه الله. Das lehrt zugleich, dass Saʿdî mit der Abfassung der Chronik nicht vor dem Jahre 1036, dem Todesjahre Aḥmad Baba's, begonnen haben kann. Vergl. den Schluss der Vita S. 247.

übergesiedelt war. Lediglich dem Umstande, dass diese Stadt seine zweite Heimat wurde, haben wir es zweifellos zu verdanken, dass sie in der Chronik eine so ausgedehnte, weit über ihre politische Bedeutung hinausgehende Berücksichtigung findet. Hier wird er im Jahre 1036 im Alter von erst 32 Jahren einstimmig zum Imam der Sankore-Moschee[1] gewählt an Stelle seines verstorbenen väterlichen Freundes Muhammad b. Muhammad b. Aḥmad al-Ḫalîl, den er schon zu seinen Lebzeiten vertreten hatte, gewiss ein Beweis dafür, dass er sich schon frühzeitig durch Wissen wie durch Charakter ausgezeichnet haben muss. Mit seinen Functionen als Imam verband er die weiteren eines Schöffen des Kadis, in welcher Eigenschaft wir ihn in den nächsten Jahren mehrfach speciell bei Nachlassregulirungen thätig finden. Ende 1039 machte er eine Reise in das zum Sonrhayreich, zu dem ja Ġenne wie Timbuktu gehörten, im Vasallenverhältniss stehende Mâsina[2], wohin er vom dortigen Kadi Muhammad Sanbo schon zu wiederholten Malen eingeladen war. Er erfährt bei dieser Gelegenheit sowohl von Seiten dieses ihm befreundeten Mannes wie auch von Seiten des Sultans selbst eine äusserst ehrenvolle Aufnahme, und zum Abschied wird ihm das Versprechen abgenommen, bald wiederzukommen. Er wiederholt deshalb Ende 1042 seinen Besuch und begleitet im Anschluss daran den Sultan von Mâsina auf einer Expedition gegen einen aufrührerischen Vasallen, wobei es seiner Autorität gelingt, den Frieden zwischen den Parteien zu vermitteln. Anfang 1044 geht er nach Timbuktu, um für seinen Bruder ʿAbd al-Muġîṯ, den des Paschas Zorn von Ġenne nach Timbuktu verbannt hatte, Fürsprache einzulegen. Im Jahre 1046 wird er von dem gewaltthätigen Qâid Aḥmad b. Ḥammu b. Alî seines Amtes als Imam entsetzt. Er geht beschwerdeführend nach Timbuktu, wo er von den dortigen Gelehrten wie auch vom Pascha ehrenvollst empfangen wird und die Genugthuung erhält, dass der Qâid auf seine Beschwerde hin abgesetzt wird. Sein Imamat wieder anzutreten, ist er aber trotz der inständigsten Bitten der timbuktensischen Gelehrten nicht zu bewegen und lebt nun die nächsten zehn Jahre als Privatmann, vielfach auf Reisen, wobei er häufig Gast der kleinen Vasallenfürsten im südlichen Sonrhayreiche war, ihnen ihre Correspondenz erledigend oder auch gelegentlich als Lehrer wirkend[3]. Der Tod

---

[1] »Ssán-korē« bedeutet nach Barth (IV, 488 Anm. 4) »Stadt der Weissen, Vornehmen«, nach mir anderweitig gewordener mündlicher Mittheilung »Gemeinde der Fremden«, was ja begrifflich auf dasselbe hinausläuft. Bekannt ist die berühmte Sankore-Moschee in Timbuktu, um 1000 d. H. die Centralbildungsstätte des gesammten nordwestlichen Afrikas.

[2] Dessen centralen Theil damals die zwischen Timbuktu und Ġenne belegene, von den beiden Nigerarmen Māyo balléo und Māyo rhannéo gebildete Insel Djimballa (arab. جنبل) ausmachte. Vergl. Tarîḫ as-Sudân p. 186, 14 وهو الذى انتقل من ماسنة الى جَنبَل فى مدّة سلطنة الأمير أسكيا الحاج محمّد. Zum Worte »Mâsina« s. unten S. 249 Anm. 3.

[3] Vergl. 266 unten und 267 oben.

seines Freundes, des Kadis Muhammad Sanbo, veranlasst ihn, 1053 zum dritten Male nach Mâsina zu gehen, um den Hinterbliebenen wie auch dem Sultan, der den Tod eines Bruders zu beklagen hatte, seinen Trost zu spenden[1]. Im Jahre 1056 wird er, während er gerade in Bina, dem Nachbarstädtchen von Ǵenne, weilt, durch ein Schreiben des Paschas Muhammad b. Muhammad b. Oṯmân nach Timbuktu berufen, um die Stelle eines Staatssekretärs anzutreten, die er dann auch unter den Nachfolgern dieses Paschas, wie es scheint, bis zu seinem Tode beibehalten hat. In dieser Eigenschaft begleitete er den Pascha auf mehreren Expeditionen, so 1057 nach Gurma und Hombori, 1060 nach Kaġo, der ehemaligen Reichshauptstadt, 1061 nach Bamba. Diese Expeditionen boten ihm willkommene Gelegenheit, den ihm bis dahin unbekannten Norden und Osten des Reiches kennen zu lernen, und so halte ich es denn für in hohem Grade wahrscheinlich, dass sowohl aus diesem wie aus anderen naheliegenden Gründen erst seine jetzige Stellung ihm den Gedanken eingab und ihn in den Stand setzte, seine Reichschronik abzufassen. Auf der Rückkehr von Bamba erkrankt er und erbittet und erhält vom Pascha die Erlaubniss, dem Heere voraus nach Timbuktu zurückkehren zu dürfen. Vollendet hat er seine Chronik, wie er selbst angiebt, am Montag, den 5. Ḏu-l-Ḥiǵǵa 1063, und die am Schlusse befindliche Beamtenliste am folgenden Dienstag hinzugefügt. Da er dann noch in einem Anhang die weiteren Ereignisse bis zum 16. Ǵumâdâ I 1066 erzählt, so gehen wir wohl nicht fehl mit der Annahme, dass sein in diesem Jahre erfolgter Tod der weiteren Fortführung des Werkes Schranken gesetzt hat. Er würde somit ein Alter von 62 Jahren erreicht haben.

Mehrfach begegnen wir im Werke dem Ausdruck حدّثنى بعض الاخوان oder Ähnlichem; dürfen wir daraus folgern, dass er einer religiösen Bruderschaft angehört hat, oder hat er damit die فقهاء im Allgemeinen bezeichnen wollen?

II.

»Tarîḫ as-Sudân« betitelt der Verfasser seine Chronik, und dieser Titel hat wohl viel dazu beigetragen, dass sich etwas überschwengliche Erwartungen an das Erscheinen des Werkes geknüpft haben. Was wir unter Sudan verstehen, ist ja bekannt. Die Araber Nordafrikas fassen aber den Begriff schon wesentlich enger, indem sie damit nur den westlich von Bornu liegenden Theil dieser Zone bezeichnen und ganz speciell die Haussastaaten darunter verstehen, da ihnen das weiter westlich gelegene Gebiet fast völlig Terra incognita war. In unserem Titel ist nun der Begriff Sudan noch mehr beschränkt, indem er sich hier mit dem ehemaligen Sonrhayreich

[1] Für uns sind diese Besuche insofern von Bedeutung geworden, als er sich wohl bei diesen Gelegenheiten die eingehende Kenntniss von der Geschichte des Landes verschafft hat, die er uns im 26. Capitel seines Werkes übermittelt hat.

also praeter propter mit dem Viereck des oberen Nigerbogens, identificirt[1]. So enthält also das Werk die detaillirte Geschichte des Sonrhayreiches, mit Sunni Ali anhebend, über die Regierung der Askias und die marokkanische Herrschaft hinweg bis zum Tode des Verfassers. Die Einleitung bildet die Vorgeschichte der die Hauptbestandtheile des Reiches ausmachenden Völker und Städte, und zwar des Sonrhayvolkes selbst (Capitel 1 und 2), der Mellier (Capitel 3 und 4), der Tuareg (Capitel 8) und der Städte Genne (Capitel 5) und Timbuktu (Capitel 7). Davon ist uns die kleinere erste Hälfte durch die in der Einleitung erwähnten Barth'schen Auszüge in der Ralfs'schen Übersetzung bereits bekannt geworden[2]. Eingestreut finden sich zahlreiche (in die Barth'schen Auszüge nicht aufgenommene) in ethnographischer Hinsicht interessante عادات, sowie litterarhistorische Excurse, unter denen der in Capitel 10 gebotene Auszug aus Aḥmad Baba's ذيل الديباج über die Gelehrten Timbuktu's hervorgehoben zu werden verdient. Aber auch auf die Geschichte und Geographie, wie auf die culturellen Verhältnisse der benachbarten Staaten wirft die Darstellung gelegentliche Schlaglichter, deren Verwerthung allerdings einmal durch den mitunter sehr unklaren Stil des Verfassers, andererseits durch den Umstand erschwert wird, dass so zahlreiche Ortschaften des Sudan identische Benennungen haben.

So begegnet uns mehrmals in der Chronik der Ausdruck جهة حَوْص. Mit »Aussa« bezeichnen die Tuareg und die Timbuktenser das linke Ufer des Niger im Gegensatz zu »Gurma« (oder »Aribinda«), dem rechten Ufer (Barth, Reisen und Entdeckungen II, 79; vergl. auch *Tarîḫ as-Sudân* 92, 3). Politisch bezeichnet das Wort dann speciell das linke Nigerufer südwestlich

---

[1] Hieraus zu folgern, dass der Verfasser Sonrhayreich und Sudan schlechtweg gleichsetzte, wäre unrichtig; das lehrt eine Stelle wie S. 39, 9, wo es heisst ودخل بلاد السودان ككَنُو وكشن وغيرها.

[2] Unrichtig ist die Ralfs'sche Übersetzung von Capitel 4 Schluss; er übersetzt (ZDMG. IX, 528 u.): »Es fielen zwischen den Ginniern und Melliern im Ganzen 99 furchtbare und schreckliche Schlachten vor, in welchen Schlachten allen die Mellier den Sieg davontrugen. Es geht die Sage, dass einst noch einmal die hundertste Schlacht geschlagen werden wird und dass in dieser Schlacht die Ginnier Sieger sein werden«, während der Text (11, 7) lautet: فصار اهل ملّى يغزوهم بغزوات كثيرات ومعارك هائلة شديدات معدودات الى تسعة وتسعين مرّة وكلّ ذلك يغلبهم اهل جنّى وذكر فى الاخبار انّه ولا بدّ تكمّلُ مائة بينهما فى اخر الدهر وانّ اهل جنّى هم الغالبون ايضا يومئذ. Anmerkung 135) sagt Ralfs: »Was der Scheich-ul-Ḥarâm im Westen für eine Persönlichkeit war, weiss ich nicht«. Der Text hat شيخ الحمّارة فى المغرب *Chef der Eselvermiether im Maġrib*, eine Würde, die jetzt für jeden Stamm einen Inhaber hat, der direct vom Sultan eingesetzt wird.

von Timbuktu (s. die Karte im V. Bande des Barth'schen Reisewerkes). Während auf S. 24 und 284 der Chronik nur dieses Gebiet gemeint sein kann, scheint mir der Ausdruck auf S. 150 eher auf die Gegend hinzuweisen, die wir heut zu Tage als Haussaland bezeichnen, so dass wir hier die früheste Erwähnung dieses Namens bei einem arabischen Autor zu constatiren hätten. Und bekannt waren dem Verfasser des »Tarîḫ« die Namen der einzelnen Haussastaaten ja, wie er denn كَنُو (p. 39, 9 und 83, 13), كَشِنَ (p. 39, 9 und 103 mehrfach) und كَبِ (p. 149, 3) erwähnt. Auf alle Fälle aber scheint mir die Herkunft des Wortes »Haussa« auf Grund der obigen Stellen sichergestellt[1]. — Unter بَرْنُ (p. 103, 13) ist natürlich nicht das gleichnamige Sultanat, sondern die kleine Stadt Bornu südlich von Kaġo zu verstehen. — Kukia, die früheste Hauptstadt des Sonrhayvolkes, die von Aegypten aus ihre Cultur überkommen haben soll, glaubt Barth (V, 213) zunächst in dem nördlich von Kaġo (Gogo) belegenen Örtchen Kókoro wiedererkennen zu müssen, hält dann aber diese Identificirung selbst für zweifelhaft. Der Zusammenhang von Stellen wie S. 132. 293. 314 scheint mir an die Hand zu geben, dass wir die Stadt vielmehr südlich (also unterhalb) von Kaġo zu suchen haben[2]. — Die Fulbes finden wir schon um 1000 d. H. von ihren ursprünglichen (historisch erkennbaren) Sitzen am Senegal aus weithin östlich als Rinderhirten verbreitet. Was Barth, der die Angaben der Chronik über sie in Bd. IV, 144 ff. verwerthet, nicht erwähnt, ist, dass sowohl die Bewohner wie auch das Königsgeschlecht von Mâsina nach den Angaben des »Tarîḫ« fulbischer Herkunft sind[3]. Dass die

---

[1] Auch Barth, der sich (II, 79) über die Identität von »Aussa« und »Haussa« nicht zu äussern wagt, würde seine Bedenken fallen gelassen haben, wenn er die arabische Wiedergabe von »Aussa« = حَوْصَ (bez. هَوْصَ) gekannt hätte.

[2] Zu demselben Resultat führt die Betrachtung einer Stelle aus dem نزهة الحادى بأخبار ملوك القرن الحادى von Muḥ. as-saġir b. al-Ḥâġġ b. ʿAbd-Allah الوفرانى (übers. in Slane, Conquête du Soudan par les Maroccains, *Revue Africaine I, 295 u.*), die erzählt, dass Askia Ishâq bei der Belagerung Kaġos durch Pascha Maḥmud nach Kukia (also, da der Pascha nach Norden gekommen war, nach Süden) geflohen sei.

[3] Siehe Cap. XXVI, p. 184 ff. (insbesondere 185, 13); vergl. auch p. 304, 4 ملوك الفلانيّين أهل ماسنة. Nach Barth (V, 517) sind die »Má-ssina« eine Abtheilung der Assuānek oder Asēr, die ihre Heimath, wie auch das Tarîḫ berichtet, in Tischit (westlich von Walâta) hat. Nach unserer Chronik dagegen hat das Reich seinen Namen von einem Hügel im Lande Bâġena (185, 9 حتّى أتوا ربوة تسمّى ماسنة وهى فى أرض باغن).

Fulbes (also auch die Bewohner von Mâsina) bereits um die Mitte des 9. Jahrhunderts d. H. den Islam angenommen hatten, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, lässt sich aber aus Stellen wie S. 67, 11 ff. erschliessen[1]. Dagegen werden die südlich benachbarten Stämme der Gurma, der Moši, der Bambara noch um die Mitte des 11. Jahrhunderts d. H. als Heiden bezeichnet[2].

III.

Abgesehen von ihrer historischen Bedeutung ist die Chronik aber auch von sprachlichem Interesse für uns, insofern uns darin das Vulgärarabische, und zwar, soweit ich sehe, speciell der Dialekt von Tripolis, bereits in zahlreichen Formen und Wendungen entgegentritt. Es sei mir gestattet, hier auf ein paar derartige Erscheinungen aufmerksam zu machen.

Das im Neuarabischen in der Erzählung als Verbindungspartikel so ungemein beliebte Particip الحاصل findet sich an zahlreichen Stellen des Werkes in genau derselben Bedeutung »des Weiteren, danach«. (Der ursprüngliche Sinn des »Resultirens« ist völlig verloren gegangen.) Z. B. الحاصل كتب كتاب أمن للقاضى عمر, vergl. auch S. 180, 12; 192, 14 und sonst.

حتّى hat analog dem Neuarabischen (z. B. حتّى أنا *auch ich*) mitunter die Bedeutung »auch«, so 258, 16 وحتّى كتب إليه الباشا *auch schrieb ihm der Pascha.*

لو findet sich in der Bedeutung »selbst« z. B. 114, 4 يستحقّ أن يكون أميرا ولو فى بغداد; negirt »und wäre es auch nur« لا يخرج ولو الى الجمعة.

Die Verba der »Bewegung nach einer Richtung«, die ja im classischen Arabischen die IV. Form haben, finden sich hier in der II., z. B.

---

[1] ولمّا غار على الفلانيّين من قبيلة سنفتير بعث كثيرا من نسائهم لكبراء تنبكت وبعض العلماء والصالحين هديا لهم وأمرهم أن يتّخذوهم جوارى فمن لا يرعى أمر دينه اتّخذها كذلك ومن يرعى أمر دينه تزوّج

[2] Vergl. 131, 14 كفّار كُرْم, 186, 16 كفّار بَنْبَرَ und sonst. Heute sind auch diese Stämme schon Muhammedaner, wenn schon ihr Islam wenigstens bei der grossen Masse des Volkes nur sehr äusserlich ist. مُتَنْ موشى سُنَ ثِى مُوشِي *Die Leute von Moši essen Aas* ist ein sehr gebräuchliches Wortspiel bei den Haussas, um sich über die Religion ihrer Nachbarn lustig zu machen.

شرّق nach Osten gehen (spec. den Haǵǵ machen) (37, 10).

غرّب nach Westen gehen (spec. in Bezug auf den Maǵrib[1] gebraucht) (139, 13).

Vergl. dazu vulgärarab. مدّن in die Stadt gehen; سوّق auf den Markt gehen. Auch sonst finden wir für die IV. Form mitunter die II. (197, 2 تمديد für class. امداد) oder auch die I. (96, 6 صاب für أصاب).

Die III. Form hat gewöhnlich nicht accusativische, sondern praepositionelle Rection, z. B. 81, 8 ولا يجالس الّا مع الأراذل; 189, 11 لا يبالى بأحد und so oft.

Die فعال-Form von ultimae و und ى wird wie im Neuarabischen als Femininum angesehen und dementsprechend verbunden, z. B. 118, 4 وبقيت غلاء مفرطة; 222, 2 القضاء فى تنبكت.

ما زال und ما زال ما werden rein adverbiell in der Bedeutung von »noch« und »noch nicht« gebraucht, z. B. 258, 17 والكتاب ما زال بيدى; 266, 12 والناس ما زال فى الزغاريت والتهاليل عليه 213, 5 والحصاد ما زال ما حلّ. Diese Sätze sind, wie schon der Singular des zweiten Beispiels lehrt, natürlich als Nominalsätze aufzufassen.

Für das Fragepronomen »was« wird gewöhnlich, entsprechend dem vulgären »*aš*« und zugleich seine Etymologie erkennen lassend, أيش gebraucht, z. B. 53, 12 أيش هذا الكتاب; 85, 5 أيش الذى جراك على هذا العمل; 89, 8 أيش هذا الحال; 101, 9 أيش ثمّ; 154, 5 أيش هذا الوقوف. Daneben kommt freilich auch die uncontrahirte Form vor, die in Verbindung mit Praepositionen noch die ausnahmslose Regel ist, z. B. 127, 4 فى أىّ شىء تموت; 255, 4 لأىّ شىء مرسوله ما جاءنا.

Statt أبو findet sich bisweilen schon بو, für ابن häufig ولد, z. B. بو اختيار; 260, l. Z. بُلْقاسم; 96, 2 أرْى همّاد ولد.

Die tunisische wie tripolitanische Ausdrucksweise des Genitivs durch متاع findet sich auch schon an einzelnen Stellen unseres Werkes, z. B. 92, 11 الكلّ متاعك *das Ganze gehört dir*; ibid. ليس بمتاعى *es gehört nicht mir*; 147, 16

---

[1] الغرب als politischer Begriff bezeichnet streng genommen allein das Reich Fes (südlich bis zum W. bu Regreg) und steht so selbst im Gegensatz zu مرّاكش wie *Houdas, Le Maroc de 1631 à 1812 p. 70, 8 u. 71, 10.*

هذا رأس منذ متاع بلدكم *das ist das Haupt des Fürsten eurer Stadt*; 199, 5 بارکی متاعه *sein Barakuj*; 228, 16 قبض زنكل متاعهم *er nahm ihren Tribut in Empfang*; 254, 9 تأخذ متاعهم ظلما *du nimmst das Ihrige unrechtmässiger Weise*

Das Verbum رجع begegnet uns mehrfach in der vulgären Bedeutung »werden«, z. B. 92, 11 لا أرجع سارقا ولا قاطعا *ich werde nicht zum Spitzbuben und Strassenräuber*; 144, 6 حتّى رجع بينهم كأنّه غير محظور *bis dass es unter ihnen gleichsam etwas Unverbotenes wurde.*

Vulgäre Formen wie لا بأس (270, 1), كائن *es ist da* (126, 5), ردّ بالك (229,11), الى عند (stets beim »sich begeben zu Personen«) werden uns unter diesen Umständen nicht Wunder nehmen.

Von sonstigen sprachlichen Merkwürdigkeiten wäre noch die häufig vorkommende Redensart رفع التراب على رأسه in der Bedeutung »huldigen« zu erwähnen[1].

Eine im Tripolitanischen häufig gebrauchte Redensart ist عسكر سوسة in der Bedeutung »Taugenichts«. Demselben Ausdruck begegnen wir S. 95, 5 unserer Chronik, wo es heisst: فقال للعسكر سوسو وهو كلمة التحضيض عندهم Die Glosse »und dies ist der Ausdruck der Anfeuerung bei ihnen« beweist dass die Redensart schon damals der Erklärung bedurfte und wohl selbst dem Verfasser seiner Herkunft nach unbekannt gewesen sein dürfte. Ich lasse es dahingestellt, ob der von Barth (Reisen und Entdeckungen IV, 145) erwähnte Wankorestamm der Ssūssu, der nach Ibn Ḫaldun das Reich von Ganata gestürzt haben soll, mit der Redensart zusammenhängt. Die Tripolitaner, denen der Ausdruck durch den Karawanenverkehr zugekommen ist, haben aus سوسو, womit sie nichts anzufangen wussten, die ihnen bekannte tunisische Küstenstadt سوسة gemacht und, wie das ja vorkommt, die Bedeutung der Redensart in das Gegentheil verkehrt.

Aus der Natur des Landes herausgewachsen ist das Sprichwort فرح نعامة واحد خير من مائة فروح دجاجة (94, 10).

Interessant ist auch das nicht seltene Vorkommen der lateinischen Monatsnamen, die aber, soweit ich mich erinnere, merkwürdigerweise aus schliesslich bei der Meldung der jährlichen Überschwemmungen in Tim

---

[1] Vergl. dazu Ibn Baṭuṭa ed. Masr 1287 p. 190 n.: اذا كلّم أحدهم السلطان ردّ عليه جوابه كشف ثيابه عن ظهره ورمى بالتراب على رأسه وظهره كما يفعل المغتسل بالماء und ibid. 194, 14.

buktu gebraucht werden[1]. Wie ihre Kenntniss in den Sudan gelangt ist? Auf demselben Wege, auf dem die zahlreichen Fremdwörter für Titel und Würden, die uns in der Chronik begegnen[2], Eingang gefunden haben: durch die marokkanische Invasion. Die Marokkaner ihrerseits wieder haben die Monatsnamen von den Andalusiern, mit denen sie ja in fortgesetzter engster Handelsverbindung stehen[3], die Titulatur aber von den Türken entlehnt, die bei den zur Einsetzung Mulai ʿAbd al-Mâlik's führenden Thronstreitigkeiten in die Geschicke des Maġrib eingegriffen haben[4]. Dass einige von den Titeln noch weiter zurückgehen (wie كاهية auf Pers. كدخدا), nur nebenher.

Ich schliesse die Besprechung mit dem Ausdruck des Wunsches, dass die nach dem Programm noch zu erwartenden »Documents Arabes relatifs à l'histoire du Soudan« uns nicht minder reiche Früchte bescheeren mögen, als wie sie uns das Vorliegende gebracht hat.

---

[1] Weitere Beobachtungen in dieser Richtung haben mich belehrt, dass die fränkischen Monate — wie ja auch in den obigen Fällen — überall da Verwendung finden, wo nicht sowohl das officielle Datum als vielmehr die Beziehung zur Jahreszeit zum Ausdruck gelangen soll, eben wegen des constanten Verhältnisses beider zu einander. Vergl. auch *Le Maroc de 1631 à 1812 par Houdas 9, 20* فى دجنبر الأصمّ (mit Beziehung auf die Winterkälte) und die Note des Herausgebers zu der Stelle (ibid. 166, Anm. 2): »Les Arabes se servent de l'année solaire en astronomie et en agriculture«. Dass auch einzelne Berberstämme des Julianischen Kalenders sich bedienen — ein Residuum ihres ehemaligen Christenthums —, ist ja bekannt.

[2] Vergl. z. B. 284, 9 من القياد والكواهى والمقدّمين والبشوظات وضباسيّات وسائر الولضاش.

[3] Wie ja auch die Marokkaner die einzige Nation des Islam sind, die sich der arabischen Schrift, aber der europäischen Zahlzeichen bedient.

[4] Von Mulai ʿAbd al-Mâlik heisst es 207, 9 وبدّل أحوال أسلافه بأحوال الأتراك حتّى فى زىّ الملابس وفى المطاعم وتسميته أرباب الرتب من الخدّام فصار جميع أحواله فى سلطنته أحوال الأتراك الخ.

Ein angebliches Werk des Wâqidi.

Von Josef Horovitz.

Von den zahlreichen Schriften des Wâqidi ist uns — so glaubte man bis vor Kurzem — nur das Kitâb al maġâzi erhalten. Erst aus Ahlwardt's Katalog[1] ersah man, dass sich in Berlin ein weiteres Werk befinde, das dem Wâqidi zugeschrieben wird. Eine nähere Betrachtung zeigt aber, dass diese Schrift leider ein spätes Machwerk ist.

Gleich die erste Seite giebt Grund zum Zweifel an der Echtheit. Unmittelbar nach den bei Ahlwardt abgedruckten Worten wird nämlich Ibn Ishâq als eine der Autoritäten, auf die das Folgende zurückgehe, genannt[2]. Das stimmt schlecht zu Wâqidi, der in seinem Kitâb al maġâzi bekanntlich den Ibn Ishâq todtschweigt. Wenn man weiter liest, bestätigt sich der Verdacht. Wie die Beschreibung bei Ahlwardt zeigt, ist uns das Buch ungeordnet und unvollständig überkommen. Zu den Partien, deren Zusammenhang ziemlich unversehrt ist, gehört der Bericht über eine Reise, die der junge Muḥammed mit seinem Oheim Zubair nach Jemen unternahm (fol. 5*b* ff. حديث سفره مع عمّه الزبير بن عبد المطلب). Von den wunderbaren Begebenheiten auf dieser Reise mögen hier nur zwei kurz erzählt werden. Als die Reisegesellschaft gerade in ein Thal eintreten will, trifft sie einen Beduinen, dem die Hand abgebissen ist; das hat ein عبقرىّ من الابل gethan, das im Thale haust. Muḥammed heilt natürlich die Wunde in seiner bekannten Manier und betritt trotz aller Warnungen das Thal, während seine Genossen zurückbleiben. Man hört zuerst ein furchtbares Gebrüll des Kamels, dann wird es ganz still und Muḥammed's Freunde glauben, es sei ihm ein Leid geschehen, bis er auf dem Kamele reitend zurückkehrt. Er erzählt, wie das Thier, als es ihm nahe gekommen sei und er es gefragt habe, ob es ihn nicht erkenne, niedergefallen sei und das Bekenntniss des Islâm abgelegt habe. Diese Bekehrung des Kamels klingt sogar dem Zubair und seinen Genossen etwas unglaublich, und so lässt Muḥammed das Kamel die Worte in ihrer Gegenwart wiederholen. — Auf der Rückreise befällt Muḥammed's Genossen grosse Angst, da sie plötzlich vor sich ein mit Wasser

[1] Bd. IX S. 128 Nr. 9548 (Sprenger 903*B*).

[2] يرفعه عن الثقات الاسلاف منهم ابو عمارة بن زيد المدنىّ ومحمّد بن اسحاق المطلبى; dieser Abû 'Umâra scheint sonst unbekannt zu sein.

gefülltes Thal erblicken, während ihnen die nachfolgenden Feinde schon auf den Fersen sind. Muḥammed aber führt sie trockenen Fusses durch und rettet sie so[1]. Dass diese Geschichten nicht der älteren Tradition über Muḥammed's Leben angehören, dürfte wohl ohne Weiteres klar sein. Zubair wird zwar in den älteren Werken einige Male erwähnt, ohne aber in Muḥammed's Leben eine besondere Rolle zu spielen, und vollends von der Reise nach Jemen findet sich da keine Spur. Ich finde sie nur im Insân el ʿujûn des Ḥalabi[2] erwähnt, wo auch die beiden mitgetheilten Episoden, allerdings in weniger ausgeschmückter Form, erzählt werden. Die Beweise lassen sich leicht vermehren; doch das genügt wohl. In der That hat auch Ahlwardt auf einem der Handschrift beigebundenen Zettel (datirt 15. 2. 72) als Verfasser Pseudo-Elwâqidi bezeichnet, und wohl nur durch ein Versehen ist eine Constatirung der Unechtheit im Katalog unterblieben. Zumal aber die Angabe des Katalogs weitergewandert ist[3], war es vielleicht nicht überflüssig, kurz nachzuweisen, dass wir es mit einer späten Unterschiebung zu thun haben.

---

[1] Die Worte والما عليهم جامد عن ايمانهم وشمايلهم klingen fast wie eine Übersetzung von Exodus 14, 29: והמים להם חמה מימינם ומשמאלם.

[2] Vergl. Sprenger, Leben und Lehre des Muḥammed I S. 194; in der Kairiner Ausgabe des Insân findet sich die Stelle Bd. I S. 155. Ḥalabi ist wohl auch die Quelle Weil's (Muḥammed S. 29); vergl. auch Muir, Life of Mahomet I p. 37 Anm., Sprenger, Life p. 79 Anm. 3.

[3] Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur I S. 515.

Jacques de Morgan's „Mission scientifique en Perse".

Von Oskar Mann.

Von jeher hat Frankreich an der archaeologischen Erforschung Persiens den Löwenantheil gehabt, und die französische Regierung hat mit nicht genug anzuerkennender Liberalität auf die Anregung der Pariser Akademie den Gelehrten die Mittel zu den kostspieligen Reisen zur Verfügung gestellt. Von älteren Unternehmungen dieser Art sei nur auf die ergebnissreichen Untersuchungen von Eugène Flandin und Paul Coste hingewiesen. In neuerer Zeit haben ganz besonders die in den Jahren 1884 bis 1886 unternommenen Ausgrabungen der »Mission Dieulafoy« in Susa die Aufmerksamkeit der gesammten gebildeten Welt in Anspruch genommen. Die unter ungewöhnlichen Schwierigkeiten mit grosser Energie durchgeführten Arbeiten des Ehepaars Dieulafoy haben bekanntlich eine grosse Zahl der kostbarsten Alterthümer aus der Achaemenidenzeit an's Licht gebracht, die nunmehr eine der Hauptzierden der Sammlungen des Louvre bilden und unsere Kunde von der Baukunst und der hohen Cultur der Glanzzeit des alten persischen Reiches um Beträchtliches erweitert haben.

Die »Mission Dieulafoy« wurde in den Jahren 1889 bis 1891 durch die »Mission de Morgan« abgelöst. Der von dem Ministre de l'Instruction publique berufene Leiter dieser Expedition hatte bereits vorher, mit einer ähnlichen Unternehmung im Gebiete des Kaukasus betraut, gezeigt, dass er den schwierigen Aufgaben einer solchen Mission durchaus gewachsen war. So hat er die Erwartungen, die an seine Person geknüpft waren, auch auf dem neuen Gebiete der Studien und Untersuchungen nicht getäuscht. Über die Resultate des nahezu zweijährigen Aufenthaltes der Mission in Persien berichtet de Morgan in einem seit 1894 erscheinenden grossen vierbändigen Werke, von dem nur der erste Theil des dritten Bandes, der specielle geologische Fragen behandeln soll, noch aussteht. Es ist erstaunlich, dass trotz der grossen Bedeutung dieses Werkes für die Geographie und Archaeologie Persiens bisher nur eine einzige Besprechung der beiden ersten Bände veröffentlicht worden ist[1]. Mit um so grösserem Vergnügen folge ich einer Anregung des Herausgebers dieser »Mittheilungen«, des Herrn Geh. Raths Sachau, im Folgenden einen ausführlichen Bericht über das Werk zu geben, zumal da neuerdings seitens der französischen Regierung eine Fortsetzung der Arbeiten Morgan's inaugurirt worden ist, die in den nächsten Jahren neue ungeahnte Resultate erhoffen lassen.

[1] Von Sir Frederic J. Goldsmid im Geographical Journal vol. 6 und 8.

De Morgan verliess, von seiner Gattin und einem Diener begleitet, am 17. September 1889 Marseille und traf Ende October in Teheran ein. Nachdem die Expedition hier mit allem für eine Karawanenreise Nöthigen ausgestattet war, brach man am 23. November auf, um zunächst über den Pass des Imamzada-Hachim[1] in's Larthal bis Rehnè zu gelangen, von wo aus de Morgan eine Besteigung des Demavend versuchte, die er leider in 5700 m Höhe wegen der enormen Kälte und wegen der aus dem Krater ausströmenden Schwefeldämpfe abbrechen musste, die aber trotzdem reiches Material zu einer topographisch-geologischen Studie über das Massiv des Demavend lieferte. Von Amol ging die Reise auf der »Strasse des Šâh ʿAbbâs« nach Asterâbâd. Nach einmonatlichem Aufenthalt, der zum Besuche der Steppe und zu einigen Ausgrabungen benutzt wurde, ging die Mission diesmal unmittelbar an der Küste des Kaspischen Meeres entlang bis Tunékaboun, weiterhin durch Gîlân nach Rešt. Nach kurzer Rast hier wurde, indem man immer der Küste folgte, Astara und damit die russische Grenze erreicht. In Lenkoran traf de Morgan die nöthigen Vorbereitungen zu ausgedehnten Ausgrabungen in der russischen Taliche (Tâliš)-Provinz. Zwei Monate lang wurden auf vielfachen Kreuz- und Querzügen besonders in den westlichen gebirgigen Theilen des Landes mit grossem Erfolge Ausgrabungen gemacht, als plötzlich ein kaiserlicher Ukas aus Petersburg den Arbeiten ein Ziel setzte. Es sollten nur von der Russischen Archaeologischen Gesellschaft delegirte Personen im russischen Territorium Ausgrabungen veranstalten dürfen. Von Lenkoran aus versuchte de Morgan auf telegraphischem Wege durch Vermittelung des französischen Botschafters in Petersburg eine Zurücknahme des Verbotes zu erwirken, jedoch vergeblich. Einige Tage hindurch noch veranlasste de Morgan die Einwohner selbst zu Ausgrabungen, indem er ihnen für alle Alterthümer, die ihm zugetragen wurden, hohe Belohnungen zahlte, allein am 1. Juli wurden auch den Bauern alle ferneren Arbeiten für die Expedition verboten[2].

So musste man denn alle Hoffnungen aufgeben, und man beschloss, das russische Gebiet zu verlassen und durch die Steppe Muġân, über den Araxes nach Šûša, weiter in südlicher Richtung über den Ḳaradagh nach Täbrîz[3] zu gehen. Alles, was die Mission an Alterthümern dem Schoosse der Erde entrissen hatte, wurde von den russischen Behörden confiscirt, und erst nach langen diplomatischen Verhandlungen gelang es später, die Auslieferung der kostbaren Funde zu erwirken. In Täbrîz wurde die Expedition durch einen persischen Artillerie-Obersten, Abdi Tataos Khan, den

[1] Ich gebe die Namen im Folgenden stets in der französischen Transscription de Morgan's wieder, von einigen allgemeiner bekannten abgesehen.

[2] In Band IV p. 59 erhebt de Morgan eine schwere Anklage gegen den Botschafter M. de Laboulaye. »Malgré les lettres écrites longuement à l'avance et lui exposant les besoins de mon expédition, il n'avait fait que des démarches insignifiantes, pensant, comme il me l'a écrit plus tard, que mon expédition »n'était pas sérieuse«. Je dois au monde savant de rejeter sur qui de droit la faute du succès incomplet de mes recherches dans le Lenkoran.«

[3] De Morgan schreibt »Tauris«.

der damalige Thronfolger, der jetzige Schah, zur Begleitung commandirte, verstärkt. Über Marâgha ging nun die Reise südwärts in das Gebiet der Mukrî-Kurden, nach Saoudj-bulâgh, weiter in das Gebiet des kleinen Zâb nach Serdešt. Von hier aus wurde ein Ausflug nach Banneh und Sakkiz unternommen, der aber bald wegen der Feindseligkeiten der Kurden abgebrochen werden musste. Es war Anfangs beabsichtigt, von dem nördlichen Kurdistan, von Saoudj-bulâgh aus westlich die Gebirgszüge zu überschreiten, in der Euphratebene, in Mosul, den Winter zu verbringen und im nächsten Jahre die Reise wieder aufzunehmen. Aber die türkische Regierung hatte jede Erlaubniss zu kartographischen und photographischen Aufnahmen sowie zu Ausgrabungen rundweg verweigert, so dass de Morgan sich zu einer Änderung seiner Pläne entschloss, und das südliche Kurdistan und Luristan zum Arbeitsfelde erwählte, um ganz auf persischem Gebiete bleiben zu können. Zunächst begab sich die Mission über Sihnè nach Hamadân, wo die Trümmerhügel des alten Ecbatana eingehender untersucht wurden. Weiter nach Kirmânšâhân über Dinâver, Kenghâver und Bisoutoun und über Kerind und die »Pforten des Zagros« nach Zohab, wo man sich von den Strapazen des gefährlichen Gebirgsüberganges mitten im Winter erholen konnte. Ein Abstecher war der Erforschung des Gebietes der Kialhour-Kurden gewidmet; darauf wurde die Reise zunächst zurück nach Kirmânšâhân und von dort in das Thal des Gamas-âb fortgesetzt, das man abwärts bis zu den Ruinen von Šîrwân verfolgte. Die Überschreitung des Kebîr-kûh brachte die Mission in das Gebiet des Ḥusain Ḳulî Khan, des Walî[1] von Pušti-kûh, von dem sie wider Erwarten freundlich aufgenommen wurde. Wieder nach Šîrwân zurückgekehrt, untersuchte de Morgan den Lauf des von hier ab Sein-Merré (سنگ مرّه) genannten Gamas-âb und reiste dann in östlicher Richtung weiter nach Khorremâbâd, in das Gebiet der Feilî-Luren. Nach kurzem Aufenthalt hier überschritt man den Sefidkûh und erreichte Bouroudjird, Doletâbâd und Tûi Sirkân. Hier wurden die Ruinen am Südfusse des Elvend genauer untersucht. Über Nehâvend ging es nach Bouroudjird zurück. De Morgan versuchte nun südwärts in das Gebiet der Bakhtiârî einzudringen, wurde jedoch bald durch die feindliche Haltung der Häuptlinge zum schleunigen Verlassen des Landes gezwungen und fand endlich bei den Seghvend, einem am Fuss des Achtad-pahlou-kouh zeltenden Feili-Stamme, eine Zufluchtsstätte. Nach vielen Anstrengungen, die durch die grosse Hitze (56° im Schatten!) noch vermehrt wurden, gelangte die Mission endlich nach Dizfoul und Šuster, wo man zur Untersuchung der Umgegenden etwa drei Wochen verwendete. Schliesslich fuhren die Reisenden den Kârûn hinab und begaben sich nach Bender Bouchir, von wo sie auf einem englischen Boote Aegypten erreichten, und trafen am 1. December 1891 wieder in Paris ein.

[1] Morgan schreibt merkwürdiger Weise fast stets *vahli*, auch *vahliad* = ولی عهد.

Eines der Hauptresultate dieser ausgedehnten Reise sind die drei Karten, welche den grössten Theil des durchforschten Gebietes in neuer Aufnahme darstellen. Die erste, im Maassstab 1:250000, umfasst die südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres: Asterâbâd, Mazenderân, Gilân und Tâliš. Als Grundlage diente hier die Aufnahme der Meeresküste, an die de Morgan seine eigenen Routenaufnahmen und Peilungen anschloss. Die zweite Karte, in demselben Maassstabe, umfasst den nördlichen Theil des persischen Kurdistan vom Urmia-See südlich bis zur Linie Serdešt-Bane. Die Basis für diese Aufnahmen gaben die trigonometrischen Vermessungen der persischen Officiere auf dem Dreieck Maragha, Miandoab und der Halbinsel Šâhû (im Urmia-See), die de Morgan zur besseren Controle auf zwei Routen, einer östlichen und einer westlichen, bis Serdešt fortsetzte. Die dritte Karte (Carte de l'Élam 1:750000) ist eine Vergrösserung der Kiepert'schen Karte (1:1150000) mit praeciser Eintragung aller von de Morgan gemachten neuen Aufnahmen. Sie umfasst das Gebiet der iranischen Randgebirge und den untersten Theil der Euphrat-Tigris-Ebene von Basra im Süden bis etwa Hamadân (genauer 35° 30′) im Norden. Die in den assyrischen Keilinschriften vorkommenden geographischen Namen sind in Rothdruck eingetragen; wir werden von diesen Identificationen weiter unten noch zu sprechen haben. Die drei Karten stellen eine ausserordentlich dankenswerthe Bereicherung unserer Kenntniss der Geographie Persiens dar, besonders ist die zweite, die von Mukri-Kurdistan, berufen, eine klaffende Lücke auf unseren bisherigen Karten auszufüllen. Die gewählte Form der Terraindarstellung ist sehr übersichtlich und verdient besonders hervorgehoben zu werden.

Die oben im Auszuge wiedergegebene Schilderung des äusseren Verlaufes der Reise bildet den Inhalt der Vorrede des grossen Werkes, der »Mission scientifique en Perse«. Im weiteren Verlaufe der Darstellung hat de Morgan die vielfachen Materialien, die ihm seine Untersuchungen geliefert haben, unter grösseren Gesichtspunkten zusammenzufassen versucht, nicht ohne die Forschungen und die Werke seiner Vorgänger in ausgedehntem Maasse zu benutzen. So enthalten die ersten beiden Bände, die »Études géographiques«, eine eingehende Landeskunde der einzelnen von der Expedition berührten Gebiete, der dritte soll die geologischen Fragen behandeln und enthält in seinem zweiten, bereits erschienenen Theile eine Bearbeitung der palaeontologischen Sammlungen de Morgan's aus der sachkundigen Feder der Herren G. Cotteau (†), V. Gauthier und H. Douvillé. Der vierte endlich bringt unter dem Titel »Recherches archéologiques« eine Reihe von Einzelstudien über die archaeologischen Ergebnisse der Expedition.

Ich möchte nun im Folgenden eine Übersicht über den reichen Inhalt der einzelnen Bände zu geben versuchen, indem ich über Wichtigeres etwas ausführlicher berichte, Anderes nur kurz berühre, und am Schlusse noch einige Punkte allgemeinerer Natur herausheben, die mir eine nähere Erörterung zu verdienen scheinen.

Das die geographischen Studien einleitende Capitel bringt eine kurze Übersicht über den geographischen Aufbau des iranischen Hochlandes im

Allgemeinen, über welchen de Morgan im Wesentlichen dieselben Ansichten äussert, die seit Ritter zum Allgemeingut geworden sind. Ebenso bringt das zweite Capitel »Climat, Flore et Faune«, abgesehen von einer dankenswerthen, aber nicht in allen Punkten einwandsfreien Zusammenstellung der persischen Namen der in Irân vorkommenden Pflanzen und Thiere, nicht viel Neues. Dagegen berührt de Morgan im folgenden Capitel »Habitants de la Perse« eine der schwierigsten Fragen, die noch lange nicht endgültiger Lösung sich zu nähern scheint. Er unterscheidet die bekannten drei Gruppen: Arier, Turanier und Semiten. Neues Material zur weiteren Classificirung der einzelnen Stämme bringt er leider nicht bei[1].

Nach einem kurzen, aus nicht gerade den besten Quellen compilirten »Aperçu historique« treten wir endlich in die geographische Beschreibung, zunächst der Kaspischen Küstenländer (Bd. I), ein. In den einzelnen Unterabtheilungen (1. La province d'Asterabad et steppe turkomane, 2. Le Mazenderân, 3. Le Ghilân, 4. Le Taliche persan, 5. Le Taliche russe et la steppe de Moughân; dazu als Appendix: 6. L'Azerbeidjân) befolgt der Verfasser stets dieselbe Disposition: von der geographischen Schilderung (Ausdehnung, Gestaltung der Bodenoberfläche, Oro- und Hydrographie) ausgehend, bespricht er des Weiteren Klima, Flora und Fauna, die Bevölkerung in ethnologischer und linguistischer Hinsicht, sodann die Städte und Alles, was an Baudenkmälern und Ruinen sich in dem betreffenden Landstriche befindet, um dann mit einem Abschnitt über Ackerbau, Industrie und Handel zu schliessen. Zahllose Photographien, von de Morgan selbst aufgenommen, in vorzüglicher Reproduction dienen nicht nur zur Erläuterung des Gesagten, sondern gereichen auch dem Werke zum äusseren Schmuck. Fast durchgängig scheinen die photographischen Aufnahmen in den südlicheren der bereisten Landestheile (Kurdistan u. s. w.), die der zweite Band bringt, erheblich besser gerathen zu sein als die aus den Kaspischen Provinzen.

Für die im ersten Bande behandelten Kaspischen Küstenländer bringt uns de Morgan in seinen Ausführungen wenig Neues, da hierfür das ausgezeichnete Werk Melgunof's bereits vorlag. Auch de Morgan hat, wie Melgunof, in äusserst dankenswerther Weise fast ohne Ausnahme die Ortsnamen in persischen Buchstaben seiner französischen Umschreibung beigefügt, wodurch eine vorzügliche Controle möglich gemacht ist. Dass es dabei im Einzelnen nicht ohne Irrthümer abgeht, ist zu verzeihen; besonders wenn er Reconstructionen oder Übersetzungen aus dem Gehörten versucht, leidet er in Folge der mangelhaften Sprachkenntnisse Schiffbruch: man vergleiche Bd. I p. 178, wo er »Méchèd-i-Sar« mit »la mosquée de la tête du fleuve« übersetzt und ein مسجد سر statt des richtigen مشهد سر construirt.

[1] Bei dieser Gelegenheit erfahren wir, dass Firdûsî's Šâhnâme »cette œuvre nationale ... se trouve entre les mains de tous les Persans«. Das ist mir wenig wahrscheinlich. Ferner sei hier hingewiesen auf den, leider in fast allen Werken über Persien gebrauchten falschen Namen des verstorbenen Šâh: dass dieser nicht Naṣr-ed-Dîn, sondern Nâṣir-ed-Dîn hiess, sollte doch M. de Morgan füglich wissen.

Sehr interessant sind die Beobachtungen über die Entstehung der turkmenischen Steppe und der ebenen Küstengebiete von Mâzenderân: lediglich als ein durch die Ablagerungen der Flüsse gebildetes Schwemmland lässt sich dies Gebiet nicht auffassen; das Niveau des Meeres ist jetzt um mehrere Meter niedriger als früher, und zwar ist diese Verminderung der Wassermasse eine Folge der ausgedehnten Entwaldungen im Gebiete der das Kaspische Meer speisenden Flüsse, deren Wasser nunmehr schon vor dem Eintritt in's Meer bedeutenden Abdampfungen unterworfen waren (I p. 87). Dies Zurückweichen des Meeres muss ziemlich mit einem Schlage sich vollzogen haben: Beweis dafür ist, dass man nirgend die Spuren mehrerer alter Dünen zwischen dem Gebirgsfuss und dem jetzigen Ufer findet, wie man sie bei langsamem Auftauchen des Schwemmlandes und allmählichem Rückgange des Wasserspiegels nothwendig erwarten müsste.

Eine eingehende Beschreibung giebt de Morgan von den in der Steppe hausenden Turkmenen-Stämmen, ihren Wohnsitzen und ihren Lebensgewohnheiten. Auch über ihren Dialekt verbreitet er sich ausführlicher. Um den sich hauptsächlich im Lexikon geltend machenden Unterschied zwischen diesen Atrek-Dialekten und dem Osmanli zu erhärten, fügt er eine Gegenüberstellung von 23 in beiden Sprachen gänzlich verschiedenen Vocabeln ein; leider figurirt hier das persische آتش als osmanli-türkisch, wie auch an einer anderen Stelle das ebenfalls gut persische Wort خندق als türkisches Lehnwort im Kurdischen gelten muss.

Aus dem der Schilderung von Mâzenderân gewidmeten Capitel verdient die geologische Untersuchung des Demavend-Massivs hervorgehoben zu werden. De Morgan war über den 2755 m hohen Pass von Teheran aus bis Rehne gegangen und hat von hier aus mitten im Winter (am 2./3. December) die Besteigung dieses Vulcans versucht, eine Besteigung, die im Sommer häufiger unternommen wird. Im Wesentlichen bringt die Untersuchung de Morgan's eine Bestätigung der Beobachtungen von Sven Hedin, der hierüber in den Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, Bd. 19 S. 304 ff., berichtet hat. Der Vulcan erhebt sich gegen 4000 m über das ihm als Basis dienende Plateau von Rehne, ohne im Geringsten die Faltungen des Alburzgebirges zu alteriren; er muss deshalb erst nach der Erhebung des iranischen Hochlandes, als sich am nördlichen Rande des Plateaus die ost-westlich streichenden Parallelketten des heutigen Alburz an der Abbruchstelle bildeten, auf eben dieser Abbruchstelle entstanden sein, ein Vorgang, der ja an der Structur der meisten vulcanischen Gebiete, wenn auch nicht mit so in die Augen springender Klarheit, nachgewiesen werden kann. Auch geht aus de Morgan's Schilderungen seiner Besteigung, die er wegen der massenhaften Evaporationen von schwefeliger Säure abbrechen musste, hervor, dass der Vulcan zur Zeit sich in dem Stadium der sogenannten Solfataren-Thätigkeit befindet, worauf auch schon die den Gipfel krönende, weithin sichtbare Fumarole deutet[1]. Eine Wieder-

[1] Anders Hedin, a. a. O. S. 319.

aufnahme der eruptiven Thätigkeit scheint demnach nicht ausgeschlossen. Zahlreiche Reproductionen von Photographien, die der Reisende unter den schwierigsten Verhältnissen (in etwa 5500 m Höhe bei einer Temperatur von —15° und mehr!) aufgenommen hat, veranschaulichen die Schilderung und ermöglichen eine deutliche Vorstellung von dieser für die allgemeine Geologie so lehrreichen Stätte.

In den Städten Mâzenderâns hat de Morgan es sich angelegen sein lassen, die Bauwerke aus der Sefewidenzeit sorgfältig zu studiren. So erhalten wir aus Sârî, Bârferûš und Amol charakteristische Beispiele der Architektur aus den letzten Jahrhunderten, ebenso Aufnahmen der interessanten Ruinen von Ašraf.

Die übrigen Capitel des ersten Bandes enthalten kaum etwas, das besonderer Aufmerksamkeit werth wäre. Auf die Resultate der Ausgrabungen in der russischen Tâliš-Provinz werden wir weiter unten zu sprechen kommen; im Übrigen sei hier noch auf die geologisch-topographische Studie über den Urmia-See (p. 295 ff.), sowie auf die grosse Anzahl gut gelungener Photographien von Bauwerken besonders aus Azerbeidjân hingewiesen, die für das Studium der persischen Architektur ein, wenn auch nicht vollständiges, so doch zur Noth ausreichendes Material bieten. Bekanntlich fehlen eingehende Arbeiten über diesen höchst interessanten Zweig der orientalischen Kunstgeschichte bis jetzt fast gänzlich. Recht brauchbar sind ferner die Zusammenstellungen de Morgan's über den Landbau, die Landesproducte und den Handel von Azerbeidjân, das zu den reichsten Provinzen Persiens gehört, theils wegen seines fruchtbaren und auch gut ausgenutzten Bodens, hauptsächlich aber, weil es den wichtigsten Eingangspunkt für fast den gesammten Import in Persien darstellt. Da sich die Durchgangszölle, die Russland dem Transitverkehr bei Benutzung des Weges Batum—Rešt auferlegt, sehr hoch stellen, wogegen in der Türkei nur 1 vom Hundert Transitzoll zu entrichten ist, so stellt sich selbst bei der Berücksichtigung der beträchtlichen Kosten der Karawanenbeförderung die europäische Waare in Persien immer noch bedeutend billiger, wenn der Weg über Trapezunt nach Täbrîz gewählt wird. Da aber nicht alle Waaren den langen Karawanentransport ertragen, so hat Russland in der That durch die Erhebung eines so hohen Transitzolles den persischen Markt, wenigstens im Norden des Landes, sich total erobert.

Der zweite Band der Études géographiques berichtet über die übrigen im Verlaufe der Expedition berührten Gebiete: Kurdistan, Luristan und Susiana. De Morgan hat hier nur sehr selten von europäischen Reisenden betretene Pfade benutzt, und so ist denn, wie schon oben angedeutet wurde, das Resultat seiner Routenaufnahmen und geographischen Arbeiten für die Karte dieser Provinzen ausserordentlich wichtig. Das gesammte persische Kurdistan ist, zum Theil etwas willkürlich, in folgende Theile getheilt: Kurdistân de Moukri, de Sihneh, de Kirmanchâhân, wozu sich dann noch die Provinz Hamadân, die auch noch eine beträchtliche Menge kurdischer Bevölkerung aufzuweisen hat, gesellt. In dem nördlichen Kurdistan, das von dem Stamme der Mukrî (sonst wird Mikri geschrieben) bewohnt wird,

hat de Morgan zwei geologisch sehr interessante Höhlen besucht, bei Kouna-Kôter (كونه كوتر, »le trou des pigeons«) und Kouna Mâlân (كونه مالان, »le trou où l'on s'use l'échine«) in der Nähe des Dorfes Issâkent. Ausgrabungen in diesen, von den umwohnenden Nomaden vielfach als Zufluchtsstätte benutzten Höhlen ergaben leider kein Resultat. Über die einzelnen Stämme der Mukrî-Kurden, über ihre Lebensweise, ihre Bewaffnung, die Einrichtung ihrer Zelte theilt de Morgan eine Reihe guter Beobachtungen mit, ebenso beschreibt er die Hochzeitsgebräuche, die er in dem Dorfe Namachir, im District von Bahneh, zu beobachten Gelegenheit hatte. Von recht erbaulichen Anschauungen der Kurden zeugt ein Leichenbegängniss in Passâwa bei dem Stamme der Mamèches. Hören wir de Morgan selbst: »Une demi-heure environ après que la nouvelle du décès fut répandue dans le village, les hommes prirent le mort, le portèrent à un ruisseau et après l'avoir déshabillé s'efforcèrent de le bien laver, mais le mort ressuscita et se mit à se débattre. »Il est possédé du diable«, s'écria-t-on, et d'un vigoureux coup de trique derrière la tête, il fut étendu raide, cette fois pour toujours.« Diese etwas rauhe Behandlung eines zum Leben wiedererwachenden Scheintodten scheint in einem in ganz Persien ziemlich verbreiteten Aberglauben ihren Grund zu haben: wenn ein Kranker Miene macht einzuschlafen, so sucht man durch ohrenzerreissenden Lärm den Schlaf, den Vorläufer des Todes, fern zu halten, wie de Morgan erzählt.

Ferner ist die Schilderung des »Festes des falschen Emir«, das in jedem Frühjahr in Saoudj-bulâgh, der Hauptstadt des Districts, gefeiert wird, sehr interessant. Die Bewohner der Stadt erwählen einen Emir, der während dreier Tage Alles, was der Emir zu thun hat, nachahmen muss. Er erwählt seine Mîrzâs, seine Minister, fällt salomonische Urtheilssprüche, denen, wenn es sich um Strafsummen handelt, das Bittere durch eine bedeutende Reduction des Geldwerthes genommen wird. Der Dinâr des richterlichen Erkenntnisses gilt für einen Krân, also für den tausendsten Theil: »man bezahlt, man amüsirt sich; es ist der Carneval der Kurden«. Von allen Seiten strömen die Nomaden zu diesem Feste zusammen, zum Theil in ihren alten malerischen Rüstungen, mit Kettenpanzer, Schild und Speer; de Morgan giebt uns mehrere Abbildungen dieser prächtigen Figuren nach Photographien, welche der hochgebildete, leider im Alter von 29 Jahren verstorbene Serdâr Seif ed-Din Khan aufgenommen hat. Sehr richtig macht de Morgan darauf aufmerksam, wie seltsam das Vorkommen einer Häuptlingswahl an dieser Stelle ist. Das nächste Capitel führt uns in das Gebiet der Provinz Sihna, der Heimat der guten Teppiche, die hier, obwohl die Hauptstadt an der grossen Karawanenstrasse Täbrîz — Hamadân liegt, noch immer nach der alten Überlieferung von den Einwohnern nach alten Mustern angefertigt werden, während in Sultânâbâd bekanntlich englische Kaufleute an der Spitze der Fabriken stehen und den Webern die Muster liefern.

Von der grössten Wichtigkeit sind die in der eigentlichen persischen Provinz Kurdistan (Hauptstadt Kirmânšâhân) gelegenen ausgedehnten petroleumhaltigen Schichten, die sich vom Gebiete des Poucht-é-kouh bis in's

türkische Territorium, bis Kerkouk hin erstrecken. De Morgan hat diese Lager bei Kend-é-Chirin genauer untersucht und giebt eine ausführliche Beschreibung der stratigraphischen Verhältnisse, die auf ausserordentliche reiche Erdöllager schliessen lassen. Zahlreiche Querschnitte, welche die Lage der geologischen Schichten veranschaulichen, erläutern die Darstellung auf's Beste. Die Ausnutzung ist natürlich zur Zeit eine ausserordentlich primitive und daher kaum lohnend; nicht mit Unrecht weist de Morgan darauf hin, wie grossen Nutzen Persien aus diesen mineralischen Reichthümern ziehen könnte, wenn die Regierung sich zu einem energischen Betriebe entschliessen wollte oder ein ausländisches Consortium die Sache in die Hand nehmen würde. Fast das ganze asiatische Festland bezieht das Petroleum aus Bakû und aus Amerika. Die glückliche Lage der persischen Lager — nur etwa 150 km von Bagdad und etwa 170 km von Kirmânšâhân — würde eine sicher erfolgreiche Concurrenz ermöglichen. Seine Untersuchungen über diese Petroleumlager, sowie die Erwägung, dass durch die Provinz auch heute schon die wichtigsten Handelswege, besonders von und nach Bagdad, führen, bringen de Morgan auf die Idee, den lange gesuchten Eisenbahnweg vom Persischen Golf in das Hochplateau von Îrân hierher zu verlegen. Er meint, dass die einzigen technischen Schwierigkeiten einer Eisenbahnlinie Bagdad—Teheran in der Überwindung der Engpässe des Zagros lägen; diese wären durch unsere weit vorgeschrittene Technik immerhin überwindbar. Weniger leicht aber wird sich meines Erachtens das andere, auch von de Morgan angeführte Hinderniss politischer Natur beheben lassen. Dass der eine Endpunkt auf türkischem Gebiet, in Bagdad, liegt, würde für Persien wohl das ganze Project unannehmbar machen, da die Türkei sich die günstige Gelegenheit zur Verbesserung ihrer Finanzen durch hohe Einfuhr- und Transitzölle kaum nehmen lassen würde, und die diplomatischen Beziehungen zwischen den beiden Mächten dürften auch kaum so hervorragend gute sein, wie de Morgan annimmt.

Die folgenden beiden Capitel, über die Provinz Hamadân und Malayir — Bouroudjird, bringen nichts Neues; dagegen führt uns das sechste »Le Louristan septentrionale«, in ein fast ganz unbekanntes Gebiet. Wir erhalten eine eingehende Beschreibung der einzelnen Gebirgsketten mit ihren Longitudinalthälern, erläutert durch hervorragend gut ausgeführte Photographien, die Zeugniss davon ablegen, welch eine Fülle landschaftlicher Schönheiten diese entlegenen und selbst von den Persern fast nie betretenen Gebiete bergen. Einen vorzüglichen Einblick in die hier ausserordentlich regelmässige Gebirgsstructur gab der Expedition die Besteigung des 4700 m hohen Ochtörân-kûh (اوشتران کوه K. Uschturan auf Kiepert's Karte).

Was de Morgan in dem der Beschreibung der Bevölkerung gewidmeten Abschnitte über die einzelnen Lur-Stämme vorbringt, ist lange nicht so ausführlich wie die Angaben von Rawlinson und Layard im Journal of the Royal Geographical Society. Besondere Beachtung verdienen die zahlreichen Ruinen und Schutthügel, die die Expedition in diesen nur sehr spärlich von Nomaden bewohnten Thälern antraf und die davon zeugen,

dass noch bis in die Araberzeit hinein einst hier eine ziemlich dichte Bevölkerung gesessen haben muss.

Ebenso als Terra incognita hatte für de Morgan der Poucht-é-kouh zu gelten, jene lange Gebirgsfalte, die vom Gebiete der Kialhour-Kurden im Norden bis an die Ebene von Khuzistân sich erstreckt. Die hier hausenden Lur-Stämme sind von der persischen Regierung gänzlich unabhängig: sie bezahlen auch nicht das Geringste an Steuern nach Teheran. Zwar unterhält der Wali Ḥusain Ḳuli Khân mit der persischen Regierung äusserlich gute Beziehungen, aber er wacht sehr sorgfältig darüber, dass ja kein persischer Beamter seinen Fuss in das Land setzt. So war es auch noch keinem Reisenden gelungen, in das Gebiet zwischen dem Kebîr-kûh und der türkischen Grenze vorzudringen. Auch hier, im Gebiete der alten Kossäer, fand die Expedition zahlreiche Spuren von Alterthümern, besonders aus der Assyrerepoche und der Sassanidenzeit, während aus der Achaemeniden- und Partherzeit keinerlei Überbleibsel nachweisbar waren.

Das nun noch von der Mission besuchte Susiana ist schon seit langer Zeit durch europäische Reisende bekannt, besonders durch die Werke der Mme. Jane Dieulafoy, so dass hier de Morgan sich sehr kurz fassen konnte. Ebenso in dem letzten Capitel: Le golfe persique, in dem er weniger eigene Beobachtungen, als vielmehr eine Compilation aus den bekannten Beschreibungen, besonders dem trefflichen »Persian Gulf Pilot«, allerdings ohne Nennung der Quelle, giebt. Mit der Anführung seiner Gewährsmänner ist de Morgan überhaupt etwas sparsam. Ein bemerkenswerthes Beispiel findet man vol. II p. 270, wo über die Etymologie des Stadtnamens Šušter gehandelt wird. Niemand kann aus den Worten de Morgan's herauslesen, dass die von ihm mit apodiktischer Sicherheit aufgestellte Behauptung: »En pehlvi, le mot Chous signifie: agréable« lediglich eine Lesefrucht des auf Šušter bezüglichen Artikels im Módjem el-bouldan, traduit par Barbier de Meynard[1], ist und dass diese Etymologie auf Hamza Isfahânî zurückgeht. Ferner wählt de Morgan zur Erklärung der zweiten Silbe ـتر von den beiden ihm in Barbier's Übersetzung gegebenen Möglichkeiten die falsche: *ter* ist Comparativ-, nicht Superlativ-Endung. Sollte endlich in der Anmerkung der Druckfehler »Djihân Namah« für Djihân numâ vielleicht eine Verbesserung des Barbier'schen Citates sein? Wir werden über die linguistischen Leistungen de Morgan's weiter unten noch zu sprechen haben.

Für uns Deutsche von Interesse ist, was de Morgan über die Handels- und Verkehrsverhältnisse am Persischen Golf sagt. Bekanntlich ist vor etwa zwei Jahren in Bušähr ein deutsches Consulat errichtet worden, und die grosse Wichtigkeit, die dieser Hafen für das gesammte Persien hat, rechtfertigt den Schritt der Reichsregierung vollkommen, wenn auch der deutsche Handel dort zur Zeit noch nicht beträchtlich ist. Doch ist auch de Morgan der Ansicht, dass dem englischen Handel, der den ganzen Golf beherrscht, durch andere Nationen unschwer erfolgreiche Concurrenz ge-

[1] Meist citirt als: Barbier de Meynard, Dictionnaire géographique de la Perse.

macht werden könnte. Besonders würde wohl die Einfuhr von Gebrauchsartikeln in das südliche Persien, für das Bušähr der einzige Zugang ist, recht lohnend sein.

Die den beiden Bänden beigegebenen, sehr sorgfältig gearbeiteten Indices, welche alle die vielen erwähnten Ortsnamen enthalten, machen die »Études géographiques« auch als Nachschlagewerk werthvoll.

Die archaeologischen Resultate der Expedition, über die de Morgan in den beiden ersten Bänden bei Besprechung der betreffenden Örtlichkeiten schon kurz berichtet, hat er im vierten Bande noch einmal in der Form von einzelnen Studien ausführlicher behandelt. Die Wiederholung sämmtlicher dazugehöriger Abbildungen aus den ersten beiden Bänden machen den vierten Band zu einem in sich abgeschlossenen Ganzen, ein Umstand, der bei dem hohen Preise des ganzen Werkes sehr in's Gewicht fällt, da die Bände einzeln käuflich sind. Die ersten Capitel sind den praehistorischen Entdeckungen de Morgan's in Mâzenderân, Kurdistan und Luristan und besonders den Ausgrabungen in der russischen Tâliš-Provinz gewidmet. Hier förderten die Arbeiten der Expedition ein reiches Material zu Tage. Wir erhalten eine breit ausgeführte Skizze des aus den Gräberfunden sich ergebenden Culturzustandes, die durch zahlreiche Abbildungen der aufgefundenen Geräthschaften illustrirt ist. De Morgan hatte schon früher in Armenien und im Kaukasus-Gebiete ähnliche Studien zu machen Gelegenheit gehabt, und so steht ihm, der dann auch in Aegypten ähnliche Arbeiten geleitet hat, ein reiches Material zu Gebote. Er will die in Lenkorân entdeckten Alterthümer in enge Verbindung gesetzt wissen mit den in den occidentalischen Ländern gemachten Funden aus der Stein-, Bronze- und Eisenzeit, wozu ihm die auffallende Gemeinsamkeit der Formen ein gutes Recht giebt. Die hier an den Tag gebrachten Spuren einer alten Cultur in den Küstenländern des Kaspischen Meeres und im Iranischen Hochlande überhaupt geben ihm aber noch einen weiteren wichtigen Aufschluss über die Zusammenhänge der ältesten uns bekannten Culturen. De Morgan weist wohl mit Recht darauf hin, dass diejenigen Völker, die in uralter Zeit das Nilthal mit bewaffneter Hand eroberten, unzweifelhaft bereits im Besitze der Metalle gewesen sein müssen. Gewichtige ethnologische Bedenken trennen diese Völker, die die Sage ausdrücklich als Fremdlinge bezeichnet, von den übrigen Afrikanern; so bleibt nur der Osten oder Nordosten als Ursprungsland übrig. In den Wüsten Arabiens und Syriens konnte der Gebrauch der Metalle wohl kaum seine Heimat haben, so kommt man naturgemäss auf die iranischen und centralasiatischen Gebirge, deren Metallreichthum eher die Annahme rechtfertigen würde, dass hier der erste Ursprung der Metallbearbeitungen zu suchen wäre. Selbstverständlich will de Morgan keinen ethnologischen Zusammenhang der alten Aegypter mit den Bewohnern dieser östlichen Länder construiren; wenn die Aegypter wirklich etwa aus dem arabischen Hochlande stammen sollten, so ist ihnen hier die Kenntniss der Metalle von den weiter östlich hausenden Völkern überliefert worden. Als gesichertes Resultat seiner Entdeckungen glaubt de Morgan jedenfalls den engsten Zusammenhang der Nekropolen am Kaspischen Meer mit den

in der Troas, Griechenland und dem übrigen südlichen Europa gemachten Funden der gleichen Epochen feststellen zu müssen.

In den auch schon von anderen Reisenden bemerkten Tumuli der turkmenischen Steppe und in der Nähe von Asterâbâd hoffte de Morgan Aufschlüsse über das Volk der Skythen zu finden, doch liess das Misstrauen der persischen und russischen Behörden keinerlei Ausgrabungen in grösserem Umfange zu.

Das vierte Capitel: »Les stèles de Zohâb« enthält eine Abhandlung über die Denkmäler im Zagros, von denen die wichtigsten der von de Morgan beschriebenen, die Stele von Hourîn-Cheikh-Khan und die des Anu-Banini bei Hazar-Géri, bereits von P. von Scheil im »Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes« ausführlich beschrieben und entziffert und so den Fachgelehrten längst bekannt geworden sind. De Morgan wiederholt die Entzifferungen Scheil's mit Berücksichtigung der weiteren Emendationen, die die Arbeit Scheil's hervorgerufen hat.

Als das wichtigste Capitel der »Archaeologischen Untersuchungen« möchte ich das fünfte: »Étude sur l'Élam« bezeichnen. In einer Einleitung (Considérations générales) giebt de Morgan eine kurze Übersicht über die geographischen Verhältnisse des alten Reiches, über die verschiedenen Namen: Susiana (Susunqa der elamitischen Keilinschriften), Ilamtou (bei den Assyrern), Nim (bei den »Sumeriern«, nach Oppert), Uvaza und Khuz (bei den Persern) und ihre Etymologien, sowie über die Sprache der Inschriften aus Susa und Mal-Emir (nach Oppert's Aufsatz in den Mémoires des Pariser Orientalisten-Congresses 1873). Wir erhalten dann eine sehr interessante, auf den zunächst oberflächlichen Untersuchungen der zahlreichen Tumuli basirte Schilderung der elamitischen Cultur. Besonders eingehend hat de Morgan den umfangreichsten der Hügel von Susa, die sogenannte Akropolis, untersucht. Hier fand er unter der noch ziemlich zu Tage liegenden obersten Schicht, welche Reste der Araber- und Sassanidenzeit enthält, die Trümmer von Achaemeniden-Bauten, zweifellos charakterisirt durch zahlreiche glasirte Thonwaaren. Unterhalb dieser Schicht stiess man auf Mauerruinen, die wegen der in ihnen gefundenen, von den achaemenidischen gänzlich verschiedenen Reste keramischer Kunst sich als der elamitischen Epoche zugehörig erwiesen. Hier ist vor Allem der Ausgangspunkt für die jüngsten französischen Ausgrabungen zu suchen, auf die wir weiter unten noch kurz zu sprechen kommen werden. De Morgan gedenkt der wichtigen Rolle, welche das Reich Elam in der Geschichte Vorderasiens gespielt hat, und bringt dann einen Abriss der Geschichte dieses Reiches, indem er alle auf Elam bezügliche Keilschriftberichte in extenso dem Leser vorführt, die susischen Inschriften in Oppert's Übersetzung und die assyrischen aus J. Menant's Annales de l'Assyrie. Das ungemein reiche Material an geographischen Namen, das besonders die Inschriften des Assurbanipal liefern, ist in dem nun folgenden Abschnitt: »Géographie de l'Élam« verarbeitet. De Morgan verfolgt hier die einzelnen in den Inschriften geschilderten Feldzüge der Assyrer und versucht, gestützt auf seine Kenntniss der äusseren Figuration der in Frage kommenden Gegenden, die Züge geogra-

phisch festzulegen und die Ortsnamen der assyrischen Berichte mit den heutigen Localitäten zu identificiren. Es ist hier nicht der Ort, noch bin ich als Nichtfachmann berufen, über die Aufstellungen im Einzelnen ein Urtheil abzugeben, doch meine ich, dass man bei der Beurtheilung seiner vielen Identificationen immerhin berücksichtigen muss, dass er der erste Gelehrte ist, der, mit den Berichten der Assyrer vertraut, sozusagen ad hoc die betreffenden Gegenden bereist hat. Allerdings kann man sich von dem Eindrucke schwer losmachen, als lasse er sich durch eine Art von Identificirungsfreudigkeit zu immer gewagteren Gleichsetzungen allzu gern fortreissen[1]. Die Studie über Elam beschliesst ein Index der geographischen Namen, der alles auf Elam Bezügliche einschliesst, mit genauer Angabe der betreffenden Stellen aus den Keilschrifttexten, sowie der eventuellen heutigen Localitäten. Hierzu gehört dann die Karte von Elam, der wir schon oben gedacht haben.

Das nun folgende Capitel »Ecbatane« bringt, abgesehen von den Abbildungen einiger in der Nähe von Hamadân gefundener Bronzestücke und Thoncylinder, nichts Neues. Ebenso wenig das achte: »La stèle de Khèl-i-Chin«, insofern dieses äusserst wichtige Denkmal, von dem de Morgan einen vorzüglichen Abklatsch genommen hat, bereits von Scheil auf Grund eben dieses Abklatsches publicirt ist[2]. Bekanntlich haben sich dann auch W. Belck und C. F. Lehmann in den Verhandlungen der Berliner Anthropologischen Gesellschaft über diese Stele geäussert, und wir erhalten ihre Ansicht sowie die ganze Arbeit Scheil's, letztere mit einigen Verbesserungen, in extenso vorgeführt. Das achte und neunte Capitel: »Bisoutoun« und »Tombeaux achéménides« bringen nichts Erwähnenswerthes.

Was die Expedition an sassanischen Baudenkmälern und Alterthümern gesehen hat, beschreibt das letzte Capitel. Es ist ein schätzenswerther Beitrag zur Baugeschichte Persiens in jener Zeit. Besonders eingehend hat de Morgan die Ruinen von Kasr-i-Chirin aufgenommen, und ein schöner Plan der Localität, sowie ein sorgfältig gearbeiteter Grundriss des Palastes, wie auch mehrere gute Photographien der Sculpturen geben eine vorzügliche Anschauung von der regen Bauthätigkeit der Sassaniden-Könige, deren Spuren leider so spärlich erhalten sind.

Weniger können wir uns mit der von de Morgan gegebenen Interpretation der beiden kleinen Pehlevi-Inschriften von Takht-i-Bostân befreunden. Der als Geograph und Archaeologe zweifellos hochverdiente Herr Verfasser hätte sich lieber nicht auf das ihm gänzlich fernliegende Gebiet der Linguistik wagen sollen. Er kennt augenscheinlich ausser dem ersten Entzifferungsversuch Silvestre de Sacy's nichts von den einschlägigen späteren Arbeiten, da er seine Interpretation lediglich auf die inzwischen natürlich längst überholten Erklärungen dieses Altmeisters der orientalischen Wissenschaften stützt, theilweise sogar gegen ihn polemisirt[3].

[1] Gegen einzelne Aufstellungen de Morgan's wendet sich neuerdings A. Billerbeck in den »Geographischen Untersuchungen« (Mittheil. d. Vorderasiat. Gesellsch. 1898. 2).

[2] In dem oben erwähnten Recueil XIV p. 154 ff.

[3] Bekanntlich hat die richtige Lesung der von de Morgan verbesserten Stelle

Da ein erschöpfender Commentar zu den leider in so geringer Anzahl uns erhaltenen mittelpersischen Inschriften immer noch ein pium desiderium ist, gebe ich im Folgenden eine dem heutigen Stande der Forschung entsprechende Erklärung der kurzen Inschriften [1]. Zunächst den Text der ersten:

Patkarê *zenâh* || mazdayasn ווהיא || šâhpûhrê *malkâ*[*n*] || *malkâ* êrân wa anêrân || *manû* čiϑrê *min* yazdân *barâh* mazdayasn || ôhrmazdê *malkân* || *malkâ* êrân wa anêrân || *manû* čiϑrê *min* yazdân napê ווהיא || narsê *malkân malkâ*

Zu *patkarê* bemerkt de Morgan: »*ptkri*, qu'il faut peut-être lire comme suit: (zend), caus. 𐬐𐬀𐬭𐬀𐬌𐬌 *karây*, de *kṛinô*, »couper en creusant, séparer (sculpter)«; zend 𐬞𐬀𐬌𐬙𐬌 *paiti*, »vers, contre«. — Trad.: »La sculpture contre le rocher de, le bas relief««. Im Neupersischen heisst bekanntlich پیکر einfach »Bild« und entspricht etwa dem ind. *pratikṛitti*, kommt also von √*kar*, »machen«.

zenâh. De Morgan: »*zenman* »celui-ci« = 𐬰𐬀𐬥«. Schon vor langer Zeit hat Andreas in dem dieses (und viele andere) Worte schliessenden Zeichen richtig das aramaeische ה erkannt. Das Zeichen 𐬰 des Buchpehlevi ist in diesen Fällen eben nicht die Ligatur מן, sondern stellt eine dem alten Inschriften-Zeichen ziemlich nahe stehende ältere Form des ה dar. Es kommt nur in aramaeischen Ideogrammen vor und ist die Endung des Status emphaticus, in welchem bis auf sehr wenige Ausnahmen die aramaeischen Substantiva im Mittelpersischen auftreten (sonst durch א bezeichnet).

ווהיא. Dies Wort ist leider nicht zu erklären. Rawlinson hatte in seiner Copie der Inschrift in den beiden ersten Zeichen ein שׁ zu erkennen geglaubt und das Wort שהיא = شهيا »König« gelesen. Abgesehen von der sprachlichen Unmöglichkeit dieser Form aber zeigt die Photographie des Abklatsches, die de Morgan in sehr dankenswerther Weise als Tafel 36 dem Bande beigegeben hat, einen deutlichen Zwischenraum zwischen den beiden ו, und zwar an allen Stellen, an denen das Wort in beiden Inschriften vorkommt, im Gegensatze zu den dicht an einander gerückten Componenten des שׁ in *šâhpûhrê*, so dass wir das Wort eben nicht anders als ווהיא lesen können. Ich weiss mit dem Wort nichts anzufangen. In anderen Inschriften von gleichem Inhalt und gleicher Form, z. B. der des Narses auf dem Basrelief bei Šâhpûr, lesen wir an der entsprechenden Stelle בגי *bagê* »des Gottes, des Göttlichen«; wir müssen also hier ein Substantiv ähnlicher Bedeutung erwarten. Zu bemerken wäre noch, dass ו und ר, auch

---

bereits die Copie des Sir Henry Rawlinson bei Thomas, Early Sassanian Inscriptions p. 103 no. 10.

[1] Theilweise werde ich hier manches den Fachgenossen längst Bekannte wiederholen müssen, doch erscheint es mir aus den oben angeführten Gründen nöthig, alles Fehlerhafte richtig zu stellen. Einiges Neue, von Andreas Herrührende wird, hoffe ich, beigebracht sein.

ע, im Sassaniden-Alphabet durch dasselbe Zeichen wiedergegeben werden, wodurch die Möglichkeiten einer Lesung entsprechend erweitert werden.

Zu der Etymologie des Namens *šâhpûhré* bemerkt de Morgan: »du zend *khchatra*«[!].

malkâ[n] malkâ. Das ן, welches das Ende der Zeile bildet und, wie die Reproduction des Abklatsches zeigt, nur einer Verletzung des Steines halber nicht mehr zu lesen ist, muss nothwendig ergänzt werden.

érân wa anérân. De Morgan liest »*airân ve anirân*« und zeigt damit, dass er von der Verwendung des א als Wortanfang in einem semitischen Alphabet keine rechte Vorstellung hat. Den umgekehrten Fehler macht er weiter unten, wo er יזדאן als »*izdân*« liest und hinzufügt: »pour[!] [illegible] *yèzdân*«. Dass die Namensform *érân* auf den alten Gen. Plur. *airyânâm* (sc. *dahyunâm*) zurückgeht, hat Andreas längst erkannt (s. auch Hübschmann, Armen. Gramm. I S. 39). *Yazdân* erklärt de Morgan:» de la racine *yaz*, adorer. (Zend) [illegible] '*yazata* ... *an* et *ano*. Suffixe indiquant la provenance, la descendance«. Dieses »Suffix« ist eben der nach dem Auslautgesetz verkürzte Gen. Plur. der *a*-Declination.

Die folgenden Worte (Anfang der fünften Zeile) sind bisher ausnahmslos *mînô čiϑré* gelesen worden = »göttlichen Ursprungs«. Erst Andreas ist auf die Tautologie, die in der Phrase: »göttlichen Ursprungs von den Göttern« liegt, aufmerksam geworden und hat erkannt, dass vielmehr zu lesen ist: *manû čiϑré min yazdân*« = »dessen Ursprung von den Göttern [ist]«. *Manû* ist das bekannte aramaeische Interrogativ-Pronomen מן, das im Buchpehlevi מנו geschrieben wird und bislang fälschlich *mûn* gelesen worden ist. Bei der Andreas'schen Lesung schwindet dann auch die unerklärliche Form *mĭnû* [ohne *j*!] für das *mênôk* des Buchpehlevi, die auch Hübschmann, Pers. Studien S. 100, für unmöglich hält, aus der Sassaniden-Sprache. Einen weiteren Beweis für die Richtigkeit der Andreas'schen Erklärung giebt die griechische Übersetzung der vorliegenden Phrase in der trilinguen Inschrift von Nakš-i-Rejeb: ἐκ γένους ϑεῶν.

ברא i. e. aram. »der Sohn«

Das nächste Wort ist natürlich *mazdayasn* zu lesen.

ôhrmazdé. De Morgan: »On rencontre dans les mss. pehl. [illegible], qui jusqu'ici est considéré plutôt comme un idéogramme, u. s. w.« Es ist schon geraume Zeit her, dass das *anhoma* der Parsen richtig als אוהרמזד aufgelöst worden ist; von einem Ideogramm ist meines Wissens nie die Rede gewesen. Die Lesung de Morgan's *Aouhrmzdi* zeigt wieder dieselbe Unkenntniss, wie sie oben bei *izdân* und *airân* sich zeigte.

malkân malkâ. De Morgan: ». . . correspond à *kshâyatihya kshâya-thiyâm* des textes perses (Bisoutoun). *khshthra* signifie puissance, royaume en Perse; en zend nous retrouvons ce même mot [illegible], *khshathra*, avec la même signification, de même qu'en sanskrit: क्षैत्य, क्षायत्य, *kshai-tya* . . .« Sollten wir hier nur Druckfehler vor uns haben?

Die noch folgenden Worte dieser Inschrift des Šâhpûr II., sowie die der zweiten Inschrift, der des Šâhpûr III., bedürfen keiner weiteren Erklärung.

Ich glaube, Niemand hätte von Hrn. de Morgan auch nur die oberflächlichste Kenntniss des Mittelpersischen verlangt; wir sind ihm für seinen Abklatsch der Inschriften zu grossem Dank verpflichtet und hätten es lieber gesehen, wenn er sein schönes Werk nicht durch diese »Interpretation« verunziert hätte.

Es sei mir nun noch gestattet, einen Punkt aus dem reichen Inhalt des Werkes herauszugreifen, der mir von allgemeinerem Interesse zu sein scheint: es sind dies die zahlreichen, durch die beiden ersten Bände zerstreuten linguistischen Bemerkungen de Morgan's, die einer näheren Beleuchtung bedürfen. Der Reisende hat, wo er auch immer weilte, auch den Dialekten der Bewohner seine Aufmerksamkeit gewidmet. Unter den Mukri-Kurden hat er sogar, wie er berichtet (II p. 37), einige Volkslieder gesammelt, »et, à mon grand regret, je me vois forcé de n'en publier aucune«. Warum nicht? Etwa wegen des »goût fort douteux«, den diese Lieder haben sollen? Oder sollen diese Lieder für die »Special-Arbeit über die persischen Dialekte«, die uns an vielen Stellen angekündigt wird, aufbewahrt bleiben? Nun sind bekanntlich unsere Kenntnisse von den persischen Dialekten so ausserordentlich dürftig, dass wir jede, auch noch so kleine Bereicherung derselben mit dem grössten Danke annehmen. Es wäre demnach im höchsten Grade verdienstlich, wenn de Morgan sich zu einer Publication seiner dialektischen Sammlungen in nicht zu ferner Zeit entschliessen wollte. Auf seine linguistischen Ansichten über diese Sprachen möchte ich nach dem Pröbchen über das Mukrî-Kurdische (II p. 29 ff.) lieber verzichten[1]. Ja, wenn de Morgan Bd. I p. 332 den bekannten Klageruf des Volkes bei der schiitischen Passionsprocession »jâ Ḥasan, jâ Ḥusain« als »Chah Hassan, Chah Hussein« wiedergiebt, so müssen sich ernste Bedenken bezüglich der Gehörsicherheit des Autors erheben. So ist es nur natürlich, dass auch die Urtheile, die de Morgan über die Stellung der einzelnen Dialekte zu einander vorbringt, zum grossen Theile falsch sind. Es ist dies allerdings eine äusserst verwickelte Frage, über die, hauptsächlich eben wegen des Mangels an genügendem Material, noch grosse Unklarheit herrscht. Gerade vor einigen Monaten ist von dem »Grundriss der iranischen Philologie« dasjenige Heft ausgegeben, welches die Arbeiten Socin's über das Kurdische und Geiger's über die kleineren iranischen Dialektgruppen enthält. Socin vertritt hier denselben Standpunkt, den wir auch bei de Morgan finden, nämlich dass das Kurdische nicht als eine Schwestersprache des heutigen Neupersisch anzusehen sei, ja nicht einmal auf das Altpersische direct zurückgehe. Die von Socin beigebrachten Beispiele, welche für das Kurdische einen Lautbestand nachweisen sollen, der nicht auf das Altpersische zurückgehe, scheinen mir aber durchaus nicht stichhaltig[2]. Für kurd. *mâsî* »Fisch« = neupers. *mâhî* kennen wir das altpersische Wort nicht; über die zu er-

[1] Woher die ihm unerklärlich erscheinenden kurdischen Personalendungen kommen, hätte er doch schon aus Justi's Kurdischer Grammatik lernen können; ebenda hätte er auch eine Erklärung der Praeterital-Bildung gefunden.

[2] Vergl. auch zu dieser Frage Hübschmann, Persische Studien p. 115 ff.

schliessende Form s. Horn im Grundriss der iranischen Philologie I, Abth. 2, p. 94. Die nasalirte Form *māng* »Monat« findet sich auch im Neupersischen (Vullers, s. v. ماناك); ebenso *mah* im Kurmânjî (Lerch). Dass im Kurdischen eine Anzahl Wörter vorkommen, die sich in den übrigen iranischen Dialekten nicht finden, kann für die Stellung des Kurdischen nicht beweisend sein. Zudem ist die Bestimmung dessen, was man als rein kurdische Lautgesetze anzusehen hat, mit dem zur Zeit verfügbaren Material kaum durchzuführen; eine Grenze zwischen dem Kurdischen und den benachbarten persischen Dialekten, vor Allem dem Lurî, ist vor der Hand noch nicht zu ziehen. Das Wesentlichste scheint mir zu sein, dass in der Flexion das Kurdische ganz genau mit den Dialekten der eigentlichen Persis[1] übereinstimmt. Die Bildung des Participialpraeteritums beispielsweise, die für die jüngere Entwickelung des Altpersischen charakteristisch wird, theilt das Kurdische gerade mit den Dialekten der Fârs; man vergleiche die Dialektgedichte bei Browne im Journal of the Royal Asiatic Society 1895, p. 794 ff. Die mazenderanische Sprache hat diese Bildung nicht, wie die Sammlungen Dorn's zeigen. Dass für die älteren Phasen der iranischen Sprachen sich Dialektspaltungen nachweisen lassen, ist fraglos, vergl. auch Hübschmann, Persische Studien p. 115 ff., und Armenische Grammatik in der Einleitung; inwieweit aber die uns bekannten neupersischen Dialekte, einschliesslich des Kurdischen, auf den einen oder anderen dieser älteren Dialekte zurückgehen, ist eine Frage, deren Lösung zuvörderst unmöglich ist. Ich will hier ein Beispiel anführen, um zu zeigen, wie eine theoretische Formulirung durch die Thatsachen leicht umgestossen werden kann. An der schon mehrfach angezogenen Stelle seiner »Persischen Studien« charakterisirt Hübschmann das Altpersische durch den »(theilweisen)« Übergang von iran. s = idg. k^1 in ϑ (= np. *h*) und von iran. z = idg. g^1, g^1h in d, ein Übergang, der den bisher bekannt gewordenen modernen Dialekten, die er auf das Medische zurückführen will, unbekannt sei. Nun bildet aber der Dialekt von Ardekân (unweit Šîrâz) vom Verbum *nihâdän* das Praesens *mănsăm*, *mănsé*, *mănsăt*, *mănsém*, *mănsít*, *mănsăn*. Hier hätten wir also die Vertretung eines alten dentalen Spiranten durch *s*. Dagegen heisst es *midŏnăm* u. s. w. »ich weiss«. Man müsste also hier für das Ardekânî eine Beeinflussung durch die neupersische Schriftsprache annehmen, um das *d* in *dânistän* zu erklären, das ja nach der Analogie der Behandlung des altpers. ϑ hier als z hätte auftreten sollen. Ich könnte derartige Beispiele von Contaminationen aus den Andreas'schen Sammlungen, denen auch die eben angeführten Beispiele entstammen, leicht vermehren. Gerade solche Vorgänge machen es sehr fraglich, ob das Forschen nach alten Dialektspaltungen auf Grund der heute gesprochenen Dialekte überhaupt eine Berechtigung hat. Ich glaube, auf dem Gebiete der persischen Dialekte nicht, und meine, dass mit einer, ich möchte sagen, so mechanischen Auffassung der Sprachentwickelung schon vor langen Jahren

[1] Die ich aus den mir gütigst zur Verfügung gestellten Sammlungen von F. C. Andreas studiren konnte.

Johannes Schmidt in seinen »Verwandtschaftsverhältnissen der indogermanischen Sprachen« definitiv aufgeräumt haben sollte. Man vergleiche zu dieser Frage besonders noch die lichtvollen Ausführungen Paul Kretschmer's [1]. Wenden wir einmal das Bild der Wellenwirkung auf die Dialekte Persiens an, so hätten wir als geographischen Mittelpunkt die Landschaft Persis, zweifellos die Heimat des Altpersischen. Dem würden die heutigen Dialekte von Fârs am nächsten stehen. Das stimmt im Allgemeinen mit dem, was ich aus den Andreas'schen Sammlungen kenne. Sodann kämen, eng mit diesen verwandt, die Dialekte der südlichen Lur-Stämme, die auch de Morgan (II p. 193) in seinem Sinne als rein persisch bezeichnet. Dagegen haben die nördlichen Lur-Stämme, die nordwestlich vom Âb-i-Diz hausen, eine der kurdischen nahe verwandte Sprache. Beiläufig sei hier bemerkt, dass de Morgan an der eben angeführten Stelle sohon die Möglichkeit zugiebt, dass die Kurden in linguistischer Beziehung als »proches parents« der Perser anzusehen wären und dass die Differenzen auf eine stärkere Beeinflussung durch die (stammfremden) autochthonen Stämme zurückzuführen seien. Auf einer noch weiter vom Mittelpunkt entfernten Welle haben wir uns dann die eigentlichen kurdischen Dialekte zu denken, die in sich ebenfalls eine, allerdings in Folge der Nomaden-Gewohnheiten des Volkes geographisch vielfach verschobene, weitere Reihe von Etappen dieser Wellenbewegung darstellen.

Die sicher dem Norden Îrâns zuzuweisenden älteren Dialektspuren, in einigen Namen der Keilinschriften, in dem sogenannten »Chaldaeo-Pehlevi« der sassanidischen Bilinguen, in den parthischen Lehnworten im Armenischen, die zuerst Andreas zusammengebracht hat, wären als Spuren einer früheren Wellenbewegung anzusehen, die natürlich an den Punkten, wo sie mit der jüngeren zusammentraf, nicht ohne rückwirkenden Einfluss auf die jüngere Entwickelung bleiben konnte.

Um in dieser verwickelten Frage einige Klarheit zu schaffen, wäre vor Allem eine Erweiterung unserer Kenntniss von den persischen Dialekten nothwendig. Žukovskij's Arbeiten scheinen bereits mit dem vor jetzt elf Jahren ausgegebenen ersten Bande, der die Dialekte von Kâšân behandelt, ein vorzeitiges Ende gefunden zu haben. Und die Proben von litterarischer Verwerthung einiger neupersischer, doch wohl aus Fârs stammender Dialekte, die wir dem rührigen Browne verdanken, haben so viele neue Fragen im Einzelnen aufgeworfen, dass eine systematische Durchforschung der in Frage kommenden Dialekte immer mehr zum dringenden Bedürfniss wird. Wenn die französische Nation die archaeologische Erforschung Persiens, wie es scheint, in ihre Hände nehmen will, so bleibt hier ein Gebiet der Bethätigung für andere Nationen offen, das sich Deutschland nicht entgehen lassen sollte.

Es erübrigt jetzt nur noch, einen kurzen Blick auf die neuesten archaeologischen Unternehmungen Frankreichs in Persien zu werfen, die in engstem Zusammenhange mit den im Vorstehenden besprochenen Arbeiten der »Mission de Morgan« stehen. Vom November 1897 an hat im Auftrage des »Ministre de l'instruction publique et des beaux-arts« de Morgan

[1] Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache S. 95 ff.

umfangreiche Ausgrabungen in den verschiedenen Tells von Susa vorgenommen, über welche ein kleiner Octavband, »Compte rendu sommaire des travaux archéologiques exécutés du 3 novembre au 1er juin 1898 par J. de Morgan, ... Délégué général du ministère de l'instruction publique. Paris 1898«, berichtet. Über diesen kurzen »Rapport« hat M. Heuzey der Académie des Inscriptions et Belles-Lettres in der Sitzung vom 21. October 1898 ein »Exposé sommaire« gegeben, das in kurzen Worten der ausserordentlichen Erfolge der Arbeiten gedenkt. De Morgan hat, unterstützt von mehreren seiner Mitarbeiter in Aegypten, G. Jéquier, J.-E. Gautier und G. Lampre, in der Citadelle von Susa und dem Apadana Ausgrabungen veranstaltet, die die Blosslegung der elamitischen Alterthümer zum Zweck hatten. Wir können hier nicht auf die einzelnen Arbeiten der Mission eingehen, sondern wollen nur kurz die wichtigsten der zu Tage geförderten Monumente angeben. Da ist zunächst ein Obelisk aus Granit, 1.40 m hoch, der eine Inschrift in 75 Zeilen enthält, deren Entzifferung den ebenfalls in Susa weilenden P. V. Scheil beschäftigt. De Morgan hält dieses Stück für »très archaïque«. »La pièce capitale« ist eine grosse Steinstele, 2×1.05 m, von dem der Bericht de Morgan's eine gut gelungene Heliogravure bringt. Die Stele enthält eine Kampfscene mit ausserordentlich charakteristischen Figuren. Der oberste Theil trägt eine leider beschädigte anzanitische Inschrift. Heuzey macht auf die frappante Ähnlichkeit der Darstellung mit den chaldaeischen Denkmälern aus der Zeit des Naram-Sin aufmerksam. Hoffentlich gelingt es, die für's Erste zerstückelte Inschrift einigermaassen wiederherzustellen, so dass sich das Alter dieser Sculptur bestimmen lässt. Die Ausgrabungen scheinen auf eine ziemlich lange Zeit hinaus gesichert zu sein, denn de Morgan verspricht, in jedem Jahre nach Beendigung der geplanten Arbeiten kurze Berichte über die Resultate in der Form des soeben vorgelegten zu geben.

Mögen Zeit und Umstände dieser vielversprechenden Unternehmung in Allem günstig sein! Wir können nur Sir Frederic Goldsmid beistimmen, wenn er bei der Anzeige von de Morgan's ersten »Études géographiques« ausruft: »The greater the number of ministers of instruction and the fine arts that can be found, throughout the civilized world, ready to despatch scientific missions into lands possessing material for intelligent exploration, the better for the army of readers who profit from their results!«

Zum Wortton im Marokkanischen.

Von A. Fischer.

In seinem Aufsatze »Sprüchwörter aus Marokko«, im vorliegenden Jahrgange der »Westasiatischen Studien«, S. 2, schreibt H. Lüderitz: »Schwierig war die Bezeichnung der Betonung [in den Sprüchwörtern], die in vielen Wörtern eine schwankende ist und bezüglich deren durchgängig anwendbare Regeln nicht ausfindig zu machen sind ....«. Und in einer Fussnote bemerkt er dazu: »Eine andere Ansicht ist vertreten bei Fischer, Marokkanische Sprichwörter, in dem inzwischen erschienenen Jahrgang 1898 der »Westasiatischen Studien«, S. 194 f. Die dort über die Betonung aufgestellten Regeln scheinen mir praktisch nicht immer anwendbar zu sein und erleiden jedenfalls zahlreiche Ausnahmen, die nicht nur etwa durch »Momentanaccente« zu erklären sind, sondern eine theils allgemein, theils nur von einzelnen Individuen angewandte, ungewöhnliche Betonung erkennen lassen und nur in der Existenz willkürlicher oder individueller Accente eine Erklärung finden können..... Im Gegensatz zu der unter Nr. 1 a. a. O. angeführten Regel hörte ich stets aussprechen: *tskéllemts* »ich habe gesprochen«, *tsérǧemts* »ich habe übersetzt«, *zūelts* »ich habe weggenommen«, *dérrezts* »ich habe gewebt«, *ḳárfeṣts* »ich habe gekniffen«, *ṣárredts* »ich habe geschickt«, *tsfárreǧts* »ich habe mich amüsirt«, *tszūeǧts* »ich habe mich verheirathet«, *chárbeschts* »ich habe gekratzt« u. s. w.; ferner: *úden* »Ohr«, *ātsar* »Spur«, *ḥálluf* »Schwein«, *férran* »Backofen«, *fárruǧ* »Hahn« u. s. w. Zur Regel Nr. 2 möchte ich anführen: *ʿaḳál* »Verstand«, *ḍhár* »Rücken«, *bḥár* »Meer«, *schḥám* »Fett«, *beṭán* »Bauch«, *ḳebár* »Grab«, *fḥám* »Kohle«, *ʿagéz* »Trägheit«, *ḥebél* »Strick«, *ṭebél* »Trommel«, *ʿaǧél* »Kalb«, *meláḥ* »Salz« (aber *mélḥ* in der Genitivverbindung), *schebér* »Spanne«, *bgár* »Rindvieh«, *ġḍéb* »Zorn«, *schġól* »Arbeit«, *ʿaṭésch* »Durst«, *uḍū* »Waschung«, *derī* »Rost«, *ḥli* »Schmucksachen« u. s. w.; dagegen: *zárb* »Hecke«, *fétsḳ* »Bruch«, *kérsch* »Bauch«, *rézḳ* »Gewinn«, *ǧúhd* »Eifer«, *ḍólm* »Ungerechtigkeit«, *ṭárf* »Stück«, *chérb* »Ruinen«, *ṭálab* »Forderung« u. s. w. .....«.

Auf diese Einwendungen gegen meine Accentregeln erwidere ich:

Dass Bildungen wie *ṭkl̥l̥m̥ṭ*[1], *ṭă̤ržm̥ṭ*[2], *zū(u̯)ŭlṭ*, *dă̤rrĕzṭ*, *qărfṣ̥ṭ*[3], *ṣă̤rrĕṭṭ*[4], *ṭfr̥rĕžṭ*, *ṭzū(u̯)ŭžṭ*, *ḫa̤rbš̥ṭ*, *ḥallūf*, *fr̥rān* und *fĕrrūž* (*ḥalluf*, *fr̥ran*, *fĕrruž*) stets auf der Paenultima und nicht gelegentlich auch auf der Ultima betont würden, ist einfach nicht richtig. Während meines Aufenthalts in Marokko habe ich überall beide Betonungen gehört, und ebenso accentuirt Schirkawi[5], wie ich soeben von Neuem festgestellt habe, bald *ṭkĺ̥l̥m̥ṭ*, *ṭá̤ržm̥ṭ*, *zû(u̯)ŭlṭ* u. s. w., bald *ṭkl̥l̥ḿṭ*, *ṭă̤ržḿṭ*, *zūu̯ŭ́lṭ*[6] u. s. w. Folgende Bei-

spiele habe ich mir soeben von ihm sagen lassen: *ṭkl̥lḿṭ mᵉʒâh* »ich habe mit ihm geredet«, *ṭă̤ržḿṭ hâd l̥brá-l-ālimânī(i̯)a* (oder *l̥brá-limân*) »ich habe diesen deutschen Brief übersetzt«, *zû(u̯)ŭlt l̥kummîi̯a diálu* »ich habe seinen Dolch weggenommen« (zu *kummîi̯a* vergl. meinen Aufsatz »Hieb- und Stichwaffen u. s. w.«, a. a. O., S. 224), *dă̤rrĕzṭ hâd l̥ḥâi̯k* »ich habe diesen Heik gewebt«, *kṛ́fṣt l̥u̯ŭ́rqa* »ich habe das Blatt (Papier) zerknüllt«, *ṭfṛréžt l̥bâ̤rḥ fttíatro* »ich habe mich gestern im Theater amüsirt«, *ṭzû(u̯)ŭžṭ bbi̯nṭ ʒámmi*[7] »ich heirathete meine Cousine väterlicherseits«, *ḫá̤rbšṭ i̯íddi* »ich habe meine Hand gekratzt«, *mâkelt l̥ḥallûf ḥᵃrâm ʒᵃlîna* »Schweinefleisch zu essen ist uns verboten«, *fṛrân*[8] *qᵃdîm* (oder *bâ̤li*) »ein alter Backofen« und *hâd l̥fḗrrūž bâqi ṣṛêr* »dieser Hahn[9] ist noch jung«.

Die Bildungen *udĕn* »Ohr« und *āṭar* »Spur« müssen den etymologischen Accent — und um diesen allein handelt es sich ja — nothwendig deshalb auf der Ultima haben, weil sie »umgesprungen« sind (vergl. zu diesen Nominalformen meine »Sprichwörter«, a. a. O., S. 203).

Die Wörter *zärb* »Hecke, Zaun«, *feṭq* »Bruch (hernia)«[10], *kĕrš* »Bauch«, *rĕzq* »Unterhalt«[11], *žuhd* »Stärke«[12], *ḍŏlm* »Unrecht«, *ṭarf* »Stück« und *ḫerb* »Ruinen«[13], sowie die umgesprungenen Formen *ḍhar* »Rücken«, *bḥar* »Meer«, *šḥam* »Fett, Talg«[14], *fḥam* »Kohle«[15], *bgar* »Rindvieh«, *ṙḍĕ̆b*[16] »Zorn«, *šṙul* »Arbeit« und *ḥlî* »Schmucksachen« sind einsilbig; ihr Accent ist daher selbstverständlich und bedarf keiner Erörterung (vergl. meine »Sprichwörter«, a. a. O., S. 194, 8 v. u.). Weshalb sie Lüderitz gegen mich in's Treffen führt (ad 2 meiner Accentregeln, wo überhaupt nur von mehrsilbigen Bildungen die Rede ist!), ist unter diesen Umständen nicht recht ersichtlich. Dass die Reihe *ḍhar*, *bḥar* u. s. w. gegenüber der Reihe *zärb*, *kĕrš* u. s. w. zweisilbige Bildungen und eine Accentverschiebung für das älteste Arabisch voraussetzt, ist doch gleichgültig, wenn es den Wortton des heutigen Marokkanisch gilt.

Einsilbig sind aber nach meinen Bemerkungen auf S. 194 meiner »Sprichwörter« auch die Bildungen *ʒᵃqál* »Verstand«, *bᵉṭán*[17] »Bauch«, *qᵃbắr* »Grab«, *ʒᵃgéz* »Faulheit«, *ḥᵃbél* »Strick«, *ṭᵃbắl*[18] »Trommel«, *ʒᵃžél* »Kalb«, *mᵉláḥ*[19] »Salz«, *šᵉbḗr*[20] »Spanne«, *ʒᵃṭá̤š* »Durst« und *dᵉrí*[21] »Rost«, die, *dᵉrí* ausgenommen, gleichfalls umgesprungen sind und in denen der erste Vocal natürlich nur Stimmgleitlaut ist. Ihr Accent bedurfte also gleichfalls keiner Erörterung; zum Überfluss aber habe ich S. 195, Nr. 4, ausdrücklich constatirt, dass zufällige Vocale nie den etymologischen Wortton haben.

uḍû »Waschung«, das secundär für *uḍû'* eingetreten ist, steht hinsichtlich seines Accentes auf gleicher Stufe mit den von mir S. 195, 15 erörterten Bildungen *bĕnnâi̯* »Maurer« und *ṙĕnnâi̯* »Sänger« (für *bĕnnâi̯* und *ṙĕnnâi̯*), die gleichfalls ihren consonantischen Auslaut secundär eingebüsst haben.

ṭálab »Forderung«, das sich allerdings auch bei Lerchundi, Vocabulario, sub *demanda*, *súplica*, *petición* u. s. w., findet, ist eine rein schriftarabische Form, die vulgär *ṭālâb* oder, bei den Beduinen, *ṭŏlb*[22] heisst (vergl. *fārâž* »Freude«, meine »Sprichwörter«, Nr. 35, für schr. فَرَج, *sāfâr* oder *sfṛ́* »Reise«, für schr. سَفَر, *mārâḍ* oder *mṛ́ḍ* »Krankheit«, für

schr. ضرّ, seltener ضُرّ, *ḍārâr* »Schaden, Krankheit«, neben *ḍŭrr*, für schr. ضُرّ, ضُرّ u. s. w.). Mit derartigen Ausdrücken der Litterärsprache haben, wie ich S. 196, Anm. 4, ausdrücklich constatirt habe, meine Accentregeln nichts zu schaffen.

Dass diese Regeln, die, wie alle meine Aufstellungen in den »Marokkanischen Sprichwörtern« (vergl. das. S. 198, oben), zunächst nur den Rabater Dialekt berücksichtigen, in ihrer Anwendung auf das Gesammtgebiet des Marokkanischen noch in Einzelheiten ergänzt und modificirt werden können, will ich nicht in Abrede stellen. Auf meiner Reise in Marokko hatte ich hier und da, so namentlich in Tanger und Mogador, also gerade in den Städten, die wohl den corruptesten marokkanischen Dialekt sprechen, den Eindruck, als sei daselbst der Wortaccent in gewissen Fällen weniger flüssig als in Rabat; leider aber war es mir bei der Kürze der Zeit, die mir für einen Besuch der verschiedenen Städte und Landschaften zur Verfügung stand, nicht möglich, derartige Eindrücke zu bestimmten Anschauungen zu verdichten. Lüderitz' Einwürfen gegenüber aber halte ich meine Accentregeln in allen Punkten aufrecht. Seine Annahme willkürlicher oder individueller Betonungen bringt uns wissenschaftlich nicht weiter[23].

Anmerkungen.

[1] Hinsichtlich meines Transcriptionssystems vergl. meine »Sprichwörter«, a. a. O., S. 190 ff., und meinen Aufsatz »Hieb- und Stichwaffen und Messer im heutigen Marokko«, im vorliegenden Bande der »Westasiatischen Studien«, S. 223.

[2] Schirkawi spricht stets *ṭŏržmân* (*ṭŏržman*), Pl. *ṭrâžmĕn*, seltener *ṭŏržmānâṭ*, »Dragoman«, *ṭăržm* »er hat übersetzt« u. s. w. Vergl. zu diesem Übergang von ج oder ش zu ط die Zahlenausdrücke von dreizehn bis neunzehn: *tlṭṭâš*, *rbaʾṭâš*, *ḫamsṭâš* u. s. w. (ähnlich im ganzen Maghreb und in Syrien); ferner: *ṭnâš* »zwölf« (im Tripolitanischen *ṭnâš*, im Syrischen *ṭnaʾš*); *ṭôr* »Stier«, für schr. ثور (so wenigstens in Mogador, während ich in Tanger *ṯaur*, in Rabat *ṭôr*, bei den Beduinen und in Casablanca *ṯaur* gehört habe; vergl. Dozy, sub طور, und Landberg, S. 2, 15); *rŭṭṭ* »Pferdemist«, für schr. روث (so gleichfalls in Mogador; in Tanger und Rabat *rôṭ*, in Casablanca *rôṯ*; vergl. Socin-Stumme, Anm. *ci*: »*Baud kāiróuwut*«, Dict. français-berbère, sub *crottin de cheval*: »*rout*«, und Cherbonneau, Dict., sub *crottin*: »غوط *ṛauṭ*«); Stumme, Trip. Märchen, S. 203; Spitta, S. 4 f. (die hier S. 5, Anm. 1 citirte Parallele Mufaṣṣal ١٨٩, 11 passt nicht, denn sie handelt nach Ibn Iaʾîš p. ١٤٦٣, 18 nicht von einem »ج, das sich dem ط nähert«, sondern von ط, das im Munde der ʿIrâqischen Perser zu einer Art ج wurde: وامّا الطاء التى

كالتاء فانّها تُسْمَع من عَجَم اهل العراق كثيرا نحوَ قولهم فى طالب تالب لانّ الطاء ليست من لغتهم فاذا احتاجوا الى النطق بشىء من العربيّة فيه طاءٌ تكلّفوا ما ليس فى لغتهم فضعُف لفظُهم بها. Damit erledigt sich auch Georg Hoffmann's Bemerkung in ZDMG., Bd. 32, S. 747: »Eine wirkliche *t*-Tenuis meint al-Zamaḫšarî, wenn er von einem ط, das dem ت gleiche, redet«) u. s. w. — Verwandte Übergänge im Marokkanischen sind: *kâṛ̣ṭ*, Pl. *kuâṛ̣ṭ*, »Papier«, für schr. كاغَد oder كاغَط (so schon Tāg al-ʿarūs, sub كغط: ومِمّا يستدرَك عليه الكاغط لغة فى الكاغد بالدال; vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *papel* und *papelillo*, Rudimentos, p. 43, Meakin, p. 19, pu., Beaussier und Ben Sedira, Dict. ar.-fr., s. v., und Paulmier, Cherbonneau, Marcel, Ben Sedira, Dict. fr.-ar., Clarin de la Rive [= Si Habil Klarin M'ta el Chott], Vocabulaire de la langue parlée dans les pays barbaresques, Dict. français-berbère und Olivier [»*lkar'et'*, pl. *lkouar'edh*«], sub *papier*. Gasselin, sub *papier*, *paperasse* u. s. w., hat überall كاغط; vergl. Durrat al-ġauwāṣ, ed. Thorbecke, p. ٣٦, 9: وحَكَى أبو القاسم الحَسَنُ بن بِشْر الآمدىُّ مصنّفُ كتاب الموازَنة بين الطائيَّيْن قال سألْتُ أبا بَكْرِ بنَ أبا بكْرِ بنَ [bei Thorbecke, von Fleischer unbeanstandet, mit Nunirung der Kunia vor بن, ein Fehler, der durch das ganze Buch hindurch wiederkehrt; vergl. z. B. Sībauaihi, ed. Derenbourg, t. II, p. ١٥٠, 19: وتقول هذا ابو عمرو بنُ العَلاءِ ..... وتصديق ذلك قول العرب هذا رجل من بنى ابى دُرَيْد عن الكاغَذ فقال يقال بالدال والذال والظاء المعجمة بَكْرِ بنِ كِلابٍ u. s. w.] وطابَقَ ثَعْلَبٌ عليه. Einer meiner Gewährsmänner in Mogador, ein *meḫâzni* arabischer Herkunft, sprach und schrieb فاغط *qâṛ̣iṭ*); — *qabăṭ* »er hat angefasst, genommen«, *qâbṭa* »Griff, Heft (des Messers, Säbels)« u. s. w., für schr. قَبَض, قَبْضة u. s. w. (vergl. Lisān al-ʿarab, sub قبط: وقد ابن الأعرابىّ القَبْط الجمع .... (القَبْط جَمْعُك الشىءَ بيَدِكَ), Tāg al-ʿarūs, sub قبط: قَبَط الشىءَ يَقْبِطه قَبْطًا جمعه بيده عَزاهُ فى العُباب الى ابن فارس وفى التكملة الى ابن دُرَيْد وقد وُجد ايضا فى بعض نسخ الصِحاح على الهامش يقال قَبَطْتُه أَقْبِطُه قَبْطًا من حَدّ ضَرَبَ, Lane, Lexicon, s. v., Beaussier, p. 524: »قبط pour قبض, Saisir, empoigner. *Alger*«, und Dict. français-berbère, sub *poignée*, *poignet* und öfters); — *qṭîb* »Gerte, Ruthe, Peitschen-

stiel, Pfeifenrohr«, für schr. قَضِيب (vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *vara* und *varita*, Beaussier, sub قطب, und Socin, S. 16, Anm. 51, der fälschlich قطيب »Schlauch der Nargile« von قضيب scheiden will; vergl. meinen Aufsatz »Hieb- und Stichwaffen u. s. w.«, a. a. O., S. 231); — *nĕbṭ* »Puls«, für schr. نَبْض (vergl. Dozy, sub نبض und نبط, Beaussier, sub نبط, und Spiro, sub نبض. Lerchundi, Vocabulario, sub *pulso*, hat: »نفض *nafd* ó *nefd*, por نبض«; vergl. Dozy, sub نَفْض: »*Pouls*, Alc.; c'est pour نبض«, und Beaussier, sub نفض: »Battre, *pouls, artère*«. Ich sehe keinen Grund, نفض »Puls« für eine Ablautung von نبض zu halten, denn die Bedeutung »pulsiren« konnte sich aus der Grundbedeutung von نفض, »schütteln«, paretymologisch leicht entwickeln. »Der Puls schlägt« übersetzt Schirkawi: *ˇnnĕbṭ*, oder *ḷ3árq*, *kâinfĕḍ* oder *kêiḍrḅ*. Die gewöhnlichste Bedeutung von *n̥fĕḍ* ist auch im Marokkanischen noch »schütteln«); — *ḍfár*, Pl. *ḍfûra* oder *ḍfâr*, »Schwanzriemen des Sattels«, für schr. ثَفَر (vergl. Paulmier, p. 190: »croupière, ظفر, *d'eufr*«, und Falzon, II, p. 338: »groppiera .... *dafar*«. Lerchundi, Vocabulario, sub *ataharre*, Lüderitz, a. a. O., S. 8, Dozy und Beaussier, sub طفر, und Gasselin und Olivier, sub *croupière*, haben طفر. Für »Paederast« sagt auch Schirkawi, wie meine »Sprichwörter«, a. a. O., S. 215, zeigen, *ṭfáiri* [neben *lūu̯âṭ*] und nicht *ḍfai̯ri*. Vergl. noch span. *atafarra*, *ataharre* u. s. w. und portug. *atafal*, die aus ثفر oder besser طفر entstanden sind, und dazu Dozy et Engelmann, p. 208, und Eguilaz, p. 298. Zu *ṭfai̯ri* vergl. Stumme, Grammatik, S. 172. — Schr. ظُفْر, Pl. أَظْفار, »Nagel, Kralle« lautet in Rabat und Mogador gleichfalls *ḍfar*, Pl. *ḍfâr*, in Tanger *ḍfĕr* und in Casablanca, soweit nicht *fọ̈rqš̥* dafür gebraucht wird, *ḍfur* oder *ḍfur*. *fọ̈rqš̥*, in Tanger und Rabat *fr̥qûš*, Pl. *frâqš*, ist sonst die übliche Bezeichnung für »Klaue, Huf«. Der »Huf« allein heisst auch *ḥâfr̥*, Pl. *ḥu̯âfr̥*. Vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *uña* und *casco*); — *ḫṭṭ* »ich habe genommen«, für schr. أخذت (so wenigstens dem soeben erwähnten Mechazni zufolge, der schr. أَخَذَ folgendermaassen conjugirte: 3. Sing. m. *ḫád*, *ḫâd*, 3. Sing. f. *ḫâdĕt*, 2. Sing. *ḫṭ́ṭi*, 1. Sing. *ḫṭṭ*, 3. Pl. *ḫâdu*, 2. Pl. *ḫṭ́ṭu*, 1. Pl. *ḫĕ́dna*, Imperf. *i̯âḫud*. In Rabat conjugirt man dieses Verb: *ḫᵉda*, *ḫᵉdâṭ*, *ḫᵉdîṭi*, *ḫᵉdîṭ*; *ḫᵉdau̯*, *ḫᵉdîṭiu* [sic], *ḫᵉdîna*, *i̯âḫud*, Imper. *ḫûd*, Part. act. *u̯âḫĕd*, Part. pass. *mōḫûd*. Die Leute von Casablanca und die Beduinen der Umgegend conjugiren: *ḫád* oder *ḫâd*, *ḫdĕt* oder *ḫâdĕt*, *ḫĕ́tti*, *ḫĕtt*; *ḫdu* oder *ḫâdu*, *ḫĕ́ttu*, *ḫĕ́dna* [auch *ḫdĕṭ*, *ḫâdĕṭ*, *ḫĕṭṭi* u. s. w.], *i̯âḫud*. Mein Diener in Tanger gebrauchte als 3. Sing. m. *ḫád*, als 3. Pl. aber inconsequenterweise *ḫᵉdau̯*. Vergl. noch Lerchundi, Rudimentos, p. 239, Stumme, Grammatik, S. 21, Stumme, Trip. Märchen, S. 238, Vollers, Grammar, p. 92, Seidel, Praktisches Lehrbuch der Arabischen Umgangssprache syrischen Dialekts, S. 170, Reinhardt, S. 189 u. s. w. Häufiger als *ḫád*, *ḫᵉda* u. s. w. ist übrigens das synonyme *qᵃbăṭ*); — *r̥ṭa3* »er trank an der Mutterbrust,»

für schr. رَفَعْ (so deutlich mein Diener in Tanger, während ich sonst überall *ṛḍaʾ*, bez. *ṛḍaʾ* dafür gehört habe; vergl. übrigens Marcel, sub *tété*); — *ḍiamánt* »Diamant«, für roman. *diamant*, *diamante* (so nach Schirkawi, der das Wort in arabischer Schrift mit ضْيَمَانْطْ wiedergiebt, wobei ط die Tenuis *t* ausdrücken soll. Stumme's Angabe: »In Marokko sagt man *djamánt*«, Trip.-tun. Beduinenlieder, S. 140, bedarf daher der Einschränkung. Vergl. noch Lerchundi, Vocabulario, sub *diamante*, und Simonet, sub *diáma*); — *ḍôr*, Pl. *ḍuâr*, »Reif, Fassreif«, für schr. دْوَرْ, Pl. أَدْوَار (neben *dôr*, Pl. *duâr*; Lerchundi, Vocabulario, sub *cerco*, hat *dáur*, Pl. *duár*, Dict. fr.-berb., sub *cercle*, دْوَرْ, Pl. دْوَار; in Tanger gebraucht man dafür *ṣirko* oder *sírko* = span. *cerco*, das auch Paulmier, sub *cerceau* und *cercle*, in der Form *sirku*, und in der Form *širku* auch Stumme, Grammatik, S. 171, anführt); — *ḍŭbb*, Pl. ?, »Bär«, für schr. دُبّ (Lerchundi, Vocabulario, sub *oso*, hat دُبّ *dubb*, ich habe mir aber auch für Tanger *ḍŭbb* notirt, und so schreibt auch Meakin, Nr. 137, *ḍubb*, freilich irrthümlicherweise mit der Bedeutung »*wolf*«. Meinen Gewährsmännern in Mogador war das Wort unbekannt. ضُبّ hat auch Paulmier, sub *ours*); — *šlâḍa* oder *šalâḍa*, »Salat«, für roman. *ensalada*, *salada* (vergl. Simonet, sub *xalátha*, Lerchundi, Vocabulario, sub *ensalada*, Lüderitz, a. a. O., S. 43, 11, Meakin, Nr. 28, Baldwin, p. 51, Beaussier und Ben Sedira, Dict. ar.-fr., sub شلف, Machuel, p. 430, Ben Sedira, Dict. fr.-ar., Paulmier, Clarin de la Rive, Dict. fr.-berb. und Olivier, sub *salade*. Die Form *šlâḍa* oder *šalâḍa*, die gelegentlich auch zu *šlâṭa* oder *šlâda* wird, scheint im westlichen Maghreb vorzuherrschen, während die östlicheren Dialekte nur die Formen سَلَطَة, صَلَطَة, صَلَتَة, صَلاطة, سَلّاطة, سَلاتة, سَلَطّة oder ähnlich aufweisen, die offenbar auf ital. *salata* zurückgehen. Vergl. Almkvist, S. 126, Dozy und Spiro, sub سلطة, Beaussier, sub ملط, Snouck Hurgronje, S. 52, Vollers, ZDMG., Bd. 51, S. 319, Stumme, Trip.-Märchen, S. 306, Ben Sedira, Dict. fr.-ar., p. 704. 920, Gasselin, Clarin de la Rive und Marcel, sub *salade*, und Hartmann, Sprachführer ², S. 242. 335); — *mdĕr* »kauen«, für schr. مَفَغْ (vergl. Spiro, s. v.: »مضغ ... often pronounced مدغ or ندغ«, und Hartmann, Sprachführer ², sub *kauen*. Lerchundi, Vocabulario, sub *mascar* u. s. w., hat مفغ. Hierher gehört wohl auch *mĕddâ'a*, Pl. *mĕddā'âṭ* oder *mdâdĕr*, »Schläfe«. Dombay, Grammatica, p. 86, hat: »Tempora مفاغة *medāgha*«; Lerchundi, Vocabulario, sub *sien*: »مفاغة *mdága* ó *medága*, pl. en *at* ..; ناظر *náder*, pl. نواظر *nuáder*«, und Dozy, t. II, p. 598: »مَفَاغة *mâchoires*, Domb. 86«. Aber *nâḍĕr*, Pl. *nuâḍĕr*, das sonst allerdings im Maghreb »Schläfe« bedeutet [vergl. Dozy, Beaussier und Ben Sedira, Dict. ar.-fr., s. v., Ben Sedira, Dict. fr.-ar., Paulmier, Clarin de la Rive und Cherbonneau, sub *tempe*], bezeichnet im Marokkanischen meines Wissens nur die »Schläfenlocken«, wie sie bei Hofe, zum Theil von den Beduinen, und, ziemlich lang, auch von den

Berbern getragen werden [vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *cabello*: »Cabellos aladares, نواظر«], und »*mâchoire*, Kinnbacke« heisst marokkanisch nur *ḥank*, Pl. *ḥnâk* oder *ḥnûk*, in Tanger und Tetuan *ḥankîn* [vergl. Dombay, a. a. O., p. 85, Lerchundi, Vocabulario, sub *quijada*, und Dozy, s. v.; so auch im Tunisischen, vergl. Clarin de la Rive, Ben Sedira, Dict. fr.-ar., supplément, und Marcel, sub *mâchoire*]); — *ḍîiq*, dim. *ḍuîiq*, »eng«, für schr. ضَيِّق, ضُيِّيق (so wieder der Mechazni in Mogador, vergl. Dict. fr.-berb., sub *étroit*; Schirkawi spricht *ḍéiiq*, in Tanger habe ich *ḍîia*" und in Casablanca *ḍîiăq* gehört) u. s. w. Nach Stumme, Trip.-tun. Beduinenlieder, S. 145, sub ض, ظ, würde auch *ṃḍărreba*, Pl. *ṃḍărrebâṭ* oder *ṃḍárḅ* (sic!), »Matratze« hierher gehören, indem es مَظْرَبَة zum Etymon haben würde. Aber ein solches Etymon existirt, soviel ich sehe, nirgends, vielmehr ist *ṃḍărreba*, für das erst secundär in einzelnen Dialekten مَضْرَبَة eingetreten ist, mit مَضْرِبَة identisch; s. Dozy, Beaussier und Ben Sedira, Dict. ar.-fr., sub ضرب, Lerchundi, Rudimentos, p. 133, Vocabulario, sub *colchón*, Meakin, Nr. 59, Gasselin, Paulmier, Cherbonneau, Marcel, Ben Sedira, Dict. fr.-ar., supplément, und Clarin de la Rive, sub *matelas*. (Schirkawi zufolge bedeutet *ṃḍărreba* übrigens nur »Bettmatratze«. Für die Matratzen oder Polster, die in maurischen Zimmern längs der Wände auf dem Fussboden ausgebreitet werden und gewissermaassen als Divane dienen, gebraucht er den Ausdruck *ḷḥâf*, Pl. *ḷḥûf*, der sonst in den Dialekten »Steppdecke, Bettdecke« bedeutet. Vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *colcha*, Dozy, Beaussier, Belot, Spiro und Hartmann, Sprachführer 2, sub لحاف, Marcel, sub *couverture*, Almkvist, S. 15, u. s. w.) — Siehe noch Vollers, Grammar, p. 17 f., und Reinhardt, S. 9 f.

[3] فرمتا »ich habe gekniffen« ist mir nur aus Lerchundi, Rudimentos, p. 198, und Vocabulario, sub *pellizcar*, bekannt. Schirkawi gebraucht dafür stets das gleichfalls von Lerchundi, a. a. O., angeführte *qrĕṣṭ*, und ebenso geben Meakin, p. 51, Cherbonneau, Ben Sedira, Dict. fr.-ar., Paulmier, Clarin de la Rive und Marcel, sub *pincer*, und Falzon, sub *pizzicare*, nur die auch in der Litterärsprache und den östlichen Dialekten vorhandene Wurzel فرص. — فرفص erinnert an كرفس *kṛfĕs* oder *kṛfĕṣ* »zerknittern, zerknüllen«; vergl. Beaussier und Ben Sedira, Dict. ar.-fr., sub كرفس, auch schr. تكرفس »contract, ungestalt sein«.

[4] *ṣárrĕd* »er hat geschickt« (vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *despachar* und *enviar*, Rudimentos, p. 263, und Meakin, Nr. 218) habe ich nur in Tanger gehört. An der Westküste Marokkos und in Marrakesch gebraucht man dafür *séfṭ*, das als صيفط oder زيفط auch in Algier und als صيفت, wie mir Muhammed Beschir (s. meinen Aufsatz »Hieb- und Stichwaffen u. s. w.«, a. a. O., S. 226) mittheilt, auch in Tripolitanien erscheint; vergl. Socin, S. 32, Anm. 44 (wo für »andere« »Algier« zu lesen ist), Stumme, ZDMG., Bd. 48, S. 391, Anm. 8, und Ben Sedira, Dict. ar.-fr., sub صيفت.

[5] Siehe meine »Sprichwörter«, a. a. O., S. 188.

[6] Die Lautcomplexe *ūu̯ŭ*, *īi̯ĭ* fliessen freilich meist zu diphthongischem *û(u̯)ŭ*, *î(i̯)ĭ*, *ûŭ*, *îĭ* zusammen und werden so einsilbig.

[7] Oder *ḥdîṭ bĭṇṭ ʒámmi.* »Ich bin mit meiner Cousine verheirathet« heisst: *ána u̯âḥĕd bĭṇṭ ʒámmi* oder *ana-mzû(u̯)ŭž bbĭṇṭ ʒámmi.* Dass ein junger Mann die Brudertochter seines Vaters heirathet, ist, wie theilweise in der übrigen arabischen Welt, so auch in Marokko, noch ständige Sitte. Auch Schirkawi beispielsweise ist mit seiner Base verheirathet. Vergl. Burckhardt, Nr. 620 (im Anschluss an das Sprichwort: من استحى من بنت عمّه ما جاب منها غلام »wer gegen seine Base blöde ist, bekommt keinen Knaben von ihr«); Lane, An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians, 5. ed., vol. I, p. 199; Landberg, p. 86 f.; Wilken, Das Matriarchat bei den alten Arabern, S. 59 ff.; Snouck Hurgronje, S. 17 (gleichfalls mit Bezug auf das Proverb: الّى يستحى من بنت عمّه ما يجيب منّها غلام); Derselbe, Mekka, Bd. II, S. 107; auch Septem Moʿallaḳât, ed. Arnold, p. ٢ u. s. w.

[8] Siehe meine »Sprichwörter«, a. a. O., S. 215.

[9] *fĕrrûž*, bez. *fă̤rrûž*, Pl. *frârĕž*, bedeutet in Rabat und Tanger, wie im südlichen Algier, schlechthin »Hahn«. In Fes und Mogador dagegen, wie auch bei den Beduinen, bezeichnet فَرُّوج den »jungen Hahn« und *dîk*, Pl. *di̯âk* oder *di̯ûk*, den »Hahn« schlechthin. »Kapaun« heisst im Marokkanischen *fĕrrûž* (bez. *dîk*) *mĕbeʒûž*; »Hühner« *džáž* (in Tanger per metathesin *ždâd*, vergl. schon Dombay, Grammatica, p. 7; bei den Juden Mogadors *dză̤z*); »Henne« *džâža*, bez. *ždâda*, *dză̤za*; »Küken«, wie auch sonst im Maghreb, *fĕllûs* (= lat. *pullus*), weibl. *fĕllûsa*, Pl. *flă̤ls*, weibl. *fĕllūsâṭ*. Die *žbâla* (s. meinen Aufsatz »Hieb- und Stichwaffen u. s. w.«, a. a O., S. 223) gebrauchen für »Hahn« den Ausdruck *abr̥ṛu̯* أَبَرُ, für »Hühner« *džâž abr̥ṛu̯* دْجَاجْ أَبَرُ und für »Henne« *džâža abr̥ṛu̯* (so nach den mündlichen und schriftlichen Angaben eines meiner *ṭṳ̆lba* in Tanger, der aus dem *žbĕl zĕrhộn* stammte und denselben erst kurze Zeit zuvor verlassen hatte). Vergl. Lerchundi, Rudimentos, p. 56: »Gallos فرارج ....., pl. de فرّوج ...; 2.° اديلك .. y ديوك . , pl. de ديك .. El 2.°, que es *lit.*, se usa en la costa O., y el 1.° que sig. lit., *pollo*, en la parte N.«; Derselbe, Vocabulario, sub *gallo*, *capón* (schlecht مبعوش!), *gallina* (»جدادة .....; جاجة ....; دجاجة ....«), *polla*, *pollito* und *pollo*; Meakin, Nr. 136; Baldwin, p. 25; Dozy, sub فرّوج, مبعوج und فلّوس; Beaussier und Ben Sedira, Dict. ar.-fr., sub فرّوج und فلّوس; Stumme, Grammatik, S. 175, sub *farrûž*; Gasselin, sub *coq*, *chapon*, *poule* und *poussin*; Ben Sedira, Dict. fr.-ar., und Clarin de la Rive, sub *coq*, *poulet* und *poussin*; Paulmier, sub *poulet*, *poulette* und *poussin*; Cherbonneau, sub *poulet* und *poussin*; Marcel, sub *coq*, *chapon*, *poule* und *poulet*; Falzon, sub *pollo*, *pollastrello* u. s. w., und Simonet, sub *fullúç*.

[10] Schirkawi spricht *fṭa̤q*, z. B. *dâk ˘rrážĕl ṭai̯ḥ-lu-lfṭă̤q* (= *ʒándu lfṭă̤q*, *bîh l̥fṭă̤q*) »jener Mann hat einen Bruch«. Vergl. indess Dombay, Grammatica, p. 89: »*fetk*, *fitk*«, Lerchundi, Vocabulario, sub *hernia* und *quebradura*: »*fetk*«, Meakin

Nr. 15: »*faṭḳ*« (sic!), auch Clarin de la Rive, sub *hernie*: »*fetq*, *fitq*«. — Der Ausdruck بوط, *bôṭ*, Pl. *bu̯âṭ*, den Lerchundi, Vocabulario, a. a. O., als Synonymon von فتق aufführt, ist in Rabat und Mogador nur als Synonymon von *sŭ́rra*, Pl. *sŭrrâṭ*, »Nabel« bekannt. Vergl. Socin, S. 44, Anm. 106, wo zugleich constatirt wird, dass das Wort aus dem *šl̥ḥa* stammt. مفتوق (*mf̥ṭ̥ûq*, Verb *fṭ̥aq*), das nach Lerchundi, Vocabulario, sub *hernioso* und *quebrado* (auch nach Falzon, sub *ernioso*, und nach Belot, s. v.) »mit einem Bruch behaftet« heisst, bedeutet nach Schirkawi nur »zerrissen« oder, im Femininum, »devirginata«. (Vergl. Gasselin, sub *déflorer*. Auch *mṭ̥qôba*, Verb *ṭ̥qb̥ha*, oder, anständiger, *mĕdḫûla*, Verb *dḫálha* oder *dḫal ʒ^a^lîha*, bedeuten »devirginata«; zu ثقب vergl. Beaussier, s. v.).

[11] Nicht, wie Lüderitz hat, »Gewinn«, wofür man vielmehr *mĕ́ksĕb* oder *ṛbḥ̥* (auch *rĕ́bḥ* ausgesprochen) gebraucht.

[12] *žŭh^u^d* (so lautet das Wort in Schirkawi's Munde) ist im Vulgärdialekt identisch mit *qûu̯a* und *ṣ̥ḥḥa*, heisst also nicht »Eifer«, sondern »Kraft, Stärke«. So ist auch das viel gebrauchte Adjectiv *mž̥^e^hĕd* synonym mit *qu̯i* und *ṣḥêḥ* »stark, kräftig«. Vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *fuerza*, *vigor*, *vigorosamente*, *fuerte* und *vigoroso* (dass Lerchundi جهد auch unter *diligencia* u. s. w. bringt, beweist an sich nichts, da sein Buch leider viele litteräre Ausdrücke enthält), Ben Sedira, Dict. fr.-ar., sub *force* und *vigueur*, Clarin de la Rive, sub *vigueur*, Cherbonneau und Dict. franç.-berb., sub *force*, Olivier, sub *force*, *vigueur*, *fort*, *robuste*, *vigoureux* u. s. w., Beaussier, sub مجهد, und Marcel, sub *fort*.

[13] *ḫerb* »Ruinen« ist Schirkawi unbekannt (vergl. freilich Lerchundi, Vocabulario, p. 709: »Ruina de un edificio, خربة *jérba*, pl. خرب *jreb*, *jaréb ó jarb*)«. Er kennt von der Wurzel خرب nur die Bildungen *ḫ̥árrĕb* »verwüsten« (Lerchundi, Vocabulario, sub *arruinar* und *ruinar*, hat خْرَبْ und خَرَّبْ), Passiv *ṭḫ̥árrĕb*, Partic. pass. *m̥ḫ̥árrĕb*, *ḫārâb* »Verwüstung« und *ḫ̥ärba*, Pl. *ḫ̥ärbâṭ* oder *ḫ^ā^rĕb*, »Wirthschaftsraum« (ein kleiner, nach dem Hofe zu gelegener, oben offener oder bedeckter Raum, in dem man allerlei Geräthschaften und Gerümpel, auch Hühner und andere Hausthiere unterbringt; vergl. Dozy, sub خَرْبة und خِرْبة, Beaussier und Ben Sedira, sub خربة, Gasselin, sub *basse-cour* und *écurie*, und Cherbonneau, sub *écurie*).

[14] Mit *šḥam* wird die weibliche Form *šā́ḥma* promiscue gebraucht. Vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *sebo*.

[15] *fâḫr̥* (s. meine »Sprichwörter«, a. a. O., S. 203) scheint in Tanger nicht gebräuchlich zu sein.

[16] Dieses Substantiv ist mir bisher im Vulgärdialekt nur in dem ärgerlichen Ausruf *šhâd lĕ̄r^e^ḍĕ́b* (= *šhâd ˘sseḫṭ* oder *šhâd l̥blá*) »was ist denn das! was ist denn los!« begegnet.

[17] Das gewöhnliche Wort für »Bauch« ist *kĕrš*, Pl. *krûš*. *b^e^ṭan*, Pl. *b^e^ṭûn*, ist mir namentlich aus der Wendung geläufig: *ṭaiḥ ʒ^a^lîh lĕbṭán* »er hat Diarrhöe«, = *bîh l̥kĕ́rš*, *bîh ˘ssŭ́hla*, *kĕ́ršu žâri̯a*, *kĕ́ršu ḫ̥fîfa* oder, weniger anständig, *bîh l̥h^u^râr* (Lerchundi, Vocabulario, sub *diarrea*, stellt neben هرار auch مهرار

mḫerâr, das in Wirklichkeit ein Adjectiv ist und »an chronischer Diarrhöe leidend« bedeutet; vergl. z. B. Beaussier, s. v.); Gegentheil: *kĕršu mqbôṭa*, *bîh lqábṭ*, *ʾandu-lqábṭ*, *bîh l-ḳáṣm*, *hûa maʾṣûm* »er leidet an Constipation«.

[18] *ṭabăl*, Pl. *ṭbûla* oder *ṭbûl*, heisst die längliche, auf beiden Seiten zugleich gerührte Trommel der *ṭâbbâla* und der *ʿeisâua* (stets ohne Artikel, Sing. *ʿeisâui*; vergl. zu dieser Secte [*ṭâifa*, Pl. *ṭuâif*] Lerchundi, Vocabulario, sub *Aisáua*, Clarin de la Rive, p. 358, Depont et Coppolani, Les confréries religieuses musulmanes, p. 349, Höst, Nachrichten von Marókos und Fes, S. 212, Godard, Description et histoire du Maroc, t. I, p. 99, Canal, Oudjda, p. 41, Horowitz, Marokko, S. 120, Trotter, Our Mission to the Court of Marocco in 1880, p. 197, de la Martinière, Morocco, p. 345 u. s. w.), sowie die nur auf einer Seite gerührte, gleichfalls längliche Trommel der *gnâua* (gleichfalls stets ohne Artikel, Sing. *gnâui*; die *gnâua* im engeren Sinne sind eine Secte der Sudanneger, die *sî(ĭ)ĭdna blâl*, d. h. Bilâl, den bekannten مؤذن Muḥammed's, zum Schutzpatron hat, im weiteren Sinne aber alle Sudanneger; vergl. Cooley, The Negroland of the Arabs, p. 20, Lüderitz, Sprüchwörter, Nr. LXXXVIII, Beaussier, p. 566, und Ben Sedira, Dict. ar.-fr., p. 447). Die moderne Soldatentrommel heisst *ṭanbôr*, Pl. *ṭnâbĕr* (= span. *tambor*, *atambor*; vergl. zum Ursprung dieses Wortes Dozy et Engelmann, p. 374, Vollers, ZDMG., Bd. 50, S. 645, Anm. 5, auch Eguilaz y Yanguas, p. 301, der span. *tambor*, franz. *tambour*, ital. *tamburo* u. s. w. von lat. *tympanum*, griech. τύμπανον oder τύπανον, und Lammens, Remarques sur les mots français dérivés de l'arabe, p. 233, der diese Wortgruppe von طَبْل herleitet), auch *ṭanbôr ṣrĕr*, zum Unterschied von *ṭanbôr kebîr* »Pauke«. Vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *tambor*, und Höst, S. 261 und Tab. XXXI, Fig. 8. — Die *ṭâbbâla* »Trommler« sind heutzutage in Marokko zusammen mit den *rîɣâṭa* (»Oboebläsern«; vergl. zu *rêṭa*, Pl. *rĕṭâṭ*, *rîɣĕṭ* oder *rîɣâṭi*, dem span. *gaita* »Sackpfeife, Oboe, Leier u. s. w.«, Lerchundi, Vocabulario, sub *gaita*, Meakin, Nr. 79, Dozy, Beaussier und Ben Sedira, Dict. ar.-fr., sub غيط, Clarin de la Rive, sub *hautbois*, und Höst, S. 261 und Tab. XXXI, Fig. 4), in deren Gesellschaft sie stets erscheinen, die beliebtesten Musikanten, die ihre ohrzerreissenden Weisen regelmässig bei öffentlichen und privaten Festlichkeiten ertönen lassen.

[19] Für Tanger habe ich mir die Aussprachen *mᵉlaḥ* und *mḷḥ*, für Fes *mléḥ*, für Rabat *mḷḥa* (vergl. Lüderitz, a. a. O., Nr. IV: حتى الملحة تدوّد), für Mogador *mḷḥa* und *mḷḥ*, für die Beduinen und für Casablanca *mĕlḥ* und für die Juden Mogadors *milḥ* notirt. — Was soll bei Lüderitz die Bemerkung: »aber *mélḥ* in der Genitivverbindung«? Erstens hört man, wie meine soeben mitgetheilten Aufzeichnungen beweisen, *melḥ* auch ausserhalb der Genitivverbindung (vergl. noch Lerchundi, Vocabulario, sub *sal*: »ملح *melh*, *mlah* ó *meláh*«, und Meakin, Nr. 37: »salt, *milḥ*«). Zweitens aber würde doch nicht nur von *mᵉlaḥ*, sondern von jeder umgesprungenen Form gelten müssen, dass sie vor einem vocalisch anlautenden (sic!) Genitiv ihren ursprünglichen Accent wiederherstellen darf (aber nicht nothwendig wiederherzustellen braucht). Vergl. meine »Sprichwörter«, a. a. O., Nr. 29.

[20] Wie im Schriftarabischen bezeichnet *šebĕr* (schr. شبر) die Entfernung zwischen der Spitze des Daumens und der des kleinen Fingers, *ffĕr*

(schr. فِتْر) dagegen den Abstand zwischen den Spitzen von Daumen und Zeigefinger (die Hand in beiden Fällen natürlich ausgespannt).

[21] *deri* oder *dri* sagt man in Tanger (vergl. Dozy, sub ذَرِّى, Lerchundi, Vocabulario, sub *orín*, *herrumbre* und *moho*, und Meakin, Nr. 4, wo für *ddrî* natürlich *drî* zu lesen ist), in Rabat und Casablanca dagegen sagt man *dra* (vergl. Dozy, sub ذَرَأ). Ein leichterer »rostiger Anflug« heisst in Rabat und Casablanca *ṣda* (Lerchundi, Vocabulario, sub *orín*, citirt صدا nur als nichtmarokkanisch), während man in Mogador dafür *ḫĕzz* gebraucht (vergl. Beaussier, sub خزّ: »Rouille de la monnaie enfouie«, und sub مخزّز: »Rouillée, *monnaie*«), das sonst überall »Flechte, *lichen*« oder »Wasserlinsen, *lemna*« bedeutet (vergl. Ausdrücke wie *šž̌era-mḫáẓzeza* »ein mit Flechten bedeckter Baum«, *ḍâia-mḫáẓzeza* »ein mit Wasserflott bedeckter Tümpel« [zu *ḍâia*, Pl. *ḍāi̯âṯ*, vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *balsa*, Meakin, Nr. 5, Beaussier und Ben Sedira, Dict. ar.-fr., sub ضاية, und Clarin de la Rive, sub *mare*], ferner Dozy, Beaussier, Ben Sedira, Dict. ar.-fr., und Belot, sub خزّ, Stumme, Grammatik, S. 164, Gasselin, Paulmier, Cherbonneau, Clarin de la Rive und Ben Sedira, Dict. fr.-ar., sub *mousse*, und Falzon, sub *musco* und *ulva*). — »Rosten« heisst *dérra*, »einen Anflug von Rost annehmen« *ṣḗdda*; die dazu gehörigen Participia sind *ṃdérri* »verrostet« und *ṃṣḗddi* »rostig«. (Lerchundi, Vocabulario, sub *orín*, hat: »Tomarse del orín, انذرى *endrá* ó *enderá*; [تصدّى, Cañes]. Tomado del orín, مذرى *médri*; [مصدّى y متصدّى, Cañes]«, sub *oriniento* und *mohecido*: »مذرى *médri*«; Meakin, Nr. 4, schreibt: »it rusted: *drâ*«. Vergl. noch Dozy, sub ذرو, I und IV, und sub صدأ, II; Beaussier, sub صدّى, V, und مصدّى; Spiro, sub صدّى: »*ṣadda* ..., to be rusty. مصدّى *muṣaddy*, rusty«; Belot, sub صَدِئَ; Marcel und Clarin de la Rive [wo für *mosady* natürlich *mosaddy* zu lesen ist], sub *rouillé*.) — Dombay, Grammatica, p. 12, hat für »rubigo ferri« صديد *sadid*. Diese Ablautung von صدأ findet sich auch in Algier, im Berberischen und auf Malta; vergl. Dozy, Beaussier und Ben Sedira, Dict. ar.-fr., sub صدّ, Gasselin, Paulmier, Cherbonneau, Clarin de la Rive, Ben Sedira, Dict. fr.-ar., Dict. fr.-berb. und Olivier, sub *rouille* und *oxyde*, und Falzon, sub *ruggine*. — Bei den Beduinen bezeichnet *dri* einen »Hüttenzaun« aus Rohr, Holz oder Gertenkraut (*klĕḫ*, *ferula communis L*; vergl. Lerchundi, Vocabulario, sub *férula*, Dozy, Beaussier und Kremer, Beiträge zur arabischen Lexikographie, sub كلخ, Marcel, sub *férule*, Hooker and Ball, Journal of a Tour in Marocco, p. 68). Dieses *dri* dürfte mit schr. ذَرًى »Schutz, Hürde, Umzäunung, Hof u. s. w.« zusammenhängen.

[22] *ṭölb* ist auch die »Blutforderung«, die der Beduine nach dem Grundsatz *ʿrṛûḥ ḫṛûḥ* geltend macht. Die Blutrache in all ihrer Unerbittlichkeit herrscht noch überall unter den marokkanischen Beduinen.

[23] Ich habe von Lüderitz' Aufsatz, seine soeben besprochenen Einwürfe gegen meine Betonungsgesetze, die er erst nachträglich hinzugefügt hat, ausgenommen, eine Fahnencorrectur gelesen, und zwar in Casablanca, unter der freundlichen Beihülfe desselben Si-l-Milûdi, dem Lüderitz einen Theil seiner Sprichwörter verdankt (s. S. 1 seines Aufsatzes). Von den Verbesserungsvorschlägen, die ich dabei auf der Fahne notiren konnte, hat Lüderitz etwa zwei Drittel acceptirt, den Rest aber abgelehnt. Über diesen sprachlich nicht uninteressanten Rest gedenke ich mich, da mir für den vorliegenden Band nicht mehr die nöthige Zeit verbleibt, im nächsten Jahrgange dieser »Studien« zu äussern. Ich werde dann zugleich im Einzelnen auf die schriftarabischen Ausdrücke und Wendungen eingehen, die Lüderitz leider in seinem sonst so werthvollen Commentare zu den Sprichwörtern hat stehen lassen.

Der Personenname ايدمر und das Wort *demir*.

Von Karl Foy.

ايدمر ist türkisch *aj*[1] »Mond« + *demür* (= *demir*) »Eisen«. Was den ersten Bestandtheil betrifft, so ist statt *aj* bei den Türkvölkern nie und nirgends *ej* gesprochen worden und Aug. Müller's Lesung *Eidamir*[2] daher offenbar verfehlt. Nicht so einfach liegt die Sache bei dem zweiten Bestandtheile. Diejenigen Arabisten, welche der Lesung *Aidamir*[3] = ايدمر huldigen, werden sich wegen des Vocals der letzten Silbe auf die heutige Aussprache *demir* »Eisen« berufen und wohl auch auf Ḥaǧi Chalfa's Schreibung ايدمير, insofern diese die Qualität des letzten Vocals als eines *I* darthut. Dieser Vocalisation stehen nun aber zunächst directe handschriftliche Zeugnisse entgegen. Aug. Fischer hat constatirt, dass an derselben Stelle, wo Müller sein *Eidamir* liest, die Handschrift eine Ḍamma über dem Mīm bietet[4]. Ein ايدمر hat auch Mart. Hartmann aus einer anderen Quelle nachgewiesen[5] und umschreibt daher consequent *Aidamur*[6].

Die Verhältnisse von *demir* sind nun folgende:

---

[1] Radloff und Andere schreiben *ai*. Der Stammauslaut ist jedenfalls consonantisch, sonst könnte der Genetiv osmanisch nicht *ajyn*, sondern müsste *ainyn* lauten. Auch in *ai*, also im absoluten Auslaute, höre ich dasselbe *j* wie in *ajyn*, genau so wie ich in *av* »Jagd« dasselbe *v* höre wie in *avyn* und in *ay* »Netz« dasselbe *γ* wie in *ayyn*. Schon die alttürkischen Inschriften schreiben *ai* mit ihrem *j*-Zeichen und nicht mit ihrem *i*-Zeichen.

[2] ʿIzzuddīn ibn Eidemir el-Ǧildeki in A. Müller und Socin, Heinr. Thorbecke's wissensch. Nachlass u. s. w., ZDMG. Bd. 45 (1891), S. 482, Nr. 152.

[3] Vergl. Aidamir ibn ʿAlī al-Jildakī bei A. G. Ellis, Catal. of arab. books in the British Mus. I, London 1894, S. 214, und Aidamir ibn ʿAlī ibn Aidamir al-Djildakī bei E. Lambrecht, Catal. de la biblioth. de l'école des langues vivantes I, Paris 1897, Nr. 2338.

[4] عز الدين بن ايدمر الجلدكى ZDMG. Bd. 49 (1895), S. 70, Nr. 152.

[5] Nach M. Hartmann, Das Arabische Strophengedicht I, Weimar 1897, S. 13, Anm. 3, bei Ibn Ḥabīb in Orientalia edentibus Juynboll etc., Amsterdam 1840 ff., II, 430.

[6] A. a. O. S. 13 f., 82. 227.

Das »Eisen« bedeutende Wort ist im Türkischen und Mongolischen dasselbe[1]. In beiden Sprachgruppen erscheinen nur »leichte« Vocale[2], und die Aussprachen *damir* und *damur* sind also von vorn herein ausgeschlossen. Der Anlaut ist in den ältesten türkischen Quellen und in den meisten heutigen Türkdialekten sowie im Mongolischen *t*[3], während der Anlaut *d* auf das Südtürkische beschränkt ist, dessen Hauptvertreter das Osmanische und das Adheri sind. Also ist ايدمر südtürkisch.

In den heutigen Türkdialekten treten hauptsächlich zwei Formen auf, deren Vocalismus gleich ist und die sich nur im Anlaut unterscheiden: *temir* und *demir*[4].

Die Aussprache *temir* ist schon um 1300 sicher bezeugt durch den Codex Cumanicus (vom Jahre 1303)[5] und das Kitābu'l-idrāk lilisāni'l-etrāk (vom Jahre 712 der Hedschra = 1312/13, also aus der Zeit des ersten osmanischen Sultans) des Ibn Ḥajān el-Ṭarnaṭī[6], welches S. 53 تمر vocalisirt; ja, Radloff liest so bereits auf den alttürkischen Inschriften (7. und 8. Jahrhundert)[7]. Jedoch ist eine ursprünglichere Form *temür* anzunehmen, wie sie thatsächlich im Ostmongolischen vorliegt und meines Erachtens auch durch die althergebrachte, bei Čaγatajern und Osmanen immer noch gebräuchliche Schreibung تيمور erwiesen wird. Ich gehe auf diese Frage, die in Bezug auf ايدمر kein grösseres Interesse hat, hier nicht weiter ein und

---

[1] Jos. Grunzel, der den altajischen Charakter des Japanischen für erwiesen hält, stellt (Entwurf S. 81) auch jap. *tetsu* »Eisen« hierher, doch ist dies chinesisch 鐵 in der Hakka-Aussprache *t'et*, s. Giles, S. 1103, Nr. 11, 156. Die japanische Benennung für Eisen ist *kuro-gane* »schwarzes Metall« und *magane*.

[2] Die osmanischen Grammatiker verstehen unter حركات خفيفه bekanntlich die vier Laute *e*, *i*, *ö*, *ü*.

[3] So auch auf den alttürkischen Inschriften der Mongolei und im Komanischen. — Für das Mongolische vergl. ostmong. *temür*; kalm. *tömür*, *tümür*; burät. *temer*, *tümür*, *tümer* (Grunzel, a. a. O.). — Für das heutige Türkisch vergl. namentlich *temir* im Altajischen (Altaj. Gramm. v. d. Mitglied. der Altaj. Mission, russisch, Kasan 1869, S. 265) und in den Mundarten der Chanate (Vámbéry, Čaγat. Sprachstud. 1867, S. 271). *T* ist sicher auch im Uigurischen anzunehmen, obwohl die Schrift keine Entscheidung darüber gestattet, ob *t* oder *d* gemeint ist.

[4] Jakut. *timir* (Böhtlingk, Über die Sprache der Jakuten S. 104). — Toboltatar. *timir* (vergl. *aksak Timir* bei Radloff, Proben IV, S. 247 ff. und R.'s Bemerkungen in der Vorrede über den Wechsel von *e* und *i*).

[5] Graf Géza Kuun, Codex Cumanicus, Budapest 1880, S. 96: ferrum. naal ayn. *temir*. (Fehlt im Vocabular.)

[6] Stambuler Ausgabe vom Jahre 1309 der Hedschra.

[7] W. Radloff, Die alttürkischen Inschriften der Mongolei, neue Folge, Petersburg 1897, S. 175, und zweite Folge, Petersburg 1899, S. 99. Nur in Zusammensetzung mit *kapuγ*. Vocalzeichen fehlen. Es wäre zu erwägen, ob für eine so frühe Zeit nicht besser *temür* zu lesen sei. Die Vocalfolge *e* — *ü* ist für das Alttürkische verbürgt, z. B. *edgü* = osman. früher *ejü*, jetzt *eji* »gut«. — Hoffentlich bringen weitere Inschriften für *tmr* Vocalbezeichnung und damit Aufklärung.

sehe auch von einer Untersuchung über die angebliche Aussprache *timur* und die Lesungen des bekannten Personennamens Tīmūr, Tēmūr, Tejmūr, Tajmūr ab.

Das heutige osmanische und adherbajdschanische *demir* ist erst aus *demür* entstanden[1], welches seinerseits ein *temür* zur Voraussetzung hat.

Demür wird erwiesen 1. durch die Vocalisation دمر des Kitābu'l-idrāk (vom Jahre 1312) S. 67; 2. durch die früher häufige und auch heute noch nicht verschwundene Schreibung دمور[2], welche nur auf Grund der Aussprache *demür* entstanden sein kann, weil die Türken das و nie für *i*, sondern immer nur für *u*, *ü*, *o*, *ö* verwendet haben, wie das entsprechende Zeichen in uigurischer Schrift nur für diese vier Laute gebraucht wurde; 3. durch die ausdrückliche Angabe der Aussprache *demür* bei Meninski (Thesaurus vom Jahre 1660, Lexikon vom Jahre 1780). Ich würde nicht erstaunen, wenn die Aussprache *demür* auch noch aus einer heutigen Mundart nachgewiesen würde[3].

Es ist jedenfalls eine Zeit anzunehmen, wo *demür* und *demir* neben einander hergingen, ehe *demir* die Oberhand gewann. Haǧi Chalfa (gest. 1658[4]) sprach schon *demir*[5] und schrieb deshalb, weil ihm als Türken die Etymologie unseres Namens natürlich klar war, ايدمير, um durch das ى die Qualität des letzten Vocals anzudeuten. Dieses ى ist also Directionsbuchstabe, und man kann über die Berechtigung der Umschreibung *Aidamīr* streiten, obwohl nicht zu leugnen ist, dass ein des Türkischen unkundiger Araber ein ihm vorgelegtes ايدمير ganz sicher so aussprechen würde.

Wenn aber im 9. Jahrhundert ein ايدمر erwähnt wird, so ist über allem Zweifel gewiss, dass die Türken damals diesen Namen *ajdemür* spra-

---

[1] Der Übergang von *ü* in *i* ist unzählige Male zu belegen in der Vocalfolge *e*—*ü* und *i*—*ü* (aber nicht *ö*—*ü* und *ü*—*ü*), vergl. *dejil* aus *dejül*, *eji* aus *ejü*, *sevgili* aus *sevgülü*, *gelir* aus *gelür*, *bilir* aus *bilür* u. s. w.

[2] Dies ist z. B. die einzige Schreibung im Lehǧetü'l-luγāt des Scheichülislam As'ad Efendi (nach Hammer's Geschichte des Osman. Reichs IV, S. 479, im Jahre 1753 gestorben). Aber diese Schreibung fasse ich hier schon als traditionell, da Chalfa 100 Jahre früher bereits *demir* gesprochen haben muss.

[3] Dass *temür* früher zu dem Vocalismus *e*—*i* gelangte als *demür*, wird durch das Kitābu'l-idrāk recht augenfällig, wo zwar دمر, aber andererseits تمر und nicht mehr تمر vocalisirt wird. Es handelt sich eben um zwei verschiedene Dialektformen. — Übrigens führt Vámbéry in seinem Etymol. Wörterb. der turkotatarisch. Sprachen, Leipzig 1878, Nr. 179, S. 166 neben *temir* auch das vorauszusetzende *temür* als čaγatajisch auf, während der nämliche in seinen Čaγ. Sprachstud., Leipzig 1867, S. 271 zu تيمور nur die Aussprache *temir* giebt.

[4] Vergl. Fluegel's Ausgabe von Chalfa's Lexikon S. XIII.

[5] Trotzdem muss zu seiner Zeit die Aussprache *demür* noch vielfach gehört worden sein, sonst hätte sie sein Zeitgenosse Meninski nicht vor allen Dingen anführen können.

chen, und so erklärt sich das handschriftlich verbürgte ءمر in dem von Muḥammed ben Ḥabīb (nach Chalfa I, 393 im Jahre 245 der Hedschra = 859 gestorben) erwähnten Namen (vergl. Hartmann a. a. O.).

Es ist also so viel erwiesen, dass ايدمر eine speciell südtürkische Form ist und dass die ursprüngliche Aussprache *ajdemür* war[1].

Da das Arabische kein *ü* hat, so ist in *Aidamur* die Aussprache *-mur* anstatt *-mür* ein Nothbehelf, wie die Araber ja auch *turk* anstatt *türk* sprechen, und ferner ist die Aussprache *-da-* anstatt *-de-* vom arabischen Standpunkte aus wohl begreiflich, doch sollten die Arabisten lieber *-de-* sprechen.

Für das Türkische unmögliche Aussprachen sind *demur*[2], *demyr*, da sie gegen die Vocalharmonie verstossen, und *demr*, da es den türkischen Auslautgesetzen Hohn spricht[3]. Im Übrigen zeigt der Fall *demir*, dass sich mitunter Schreibungen der verschiedensten Zeiten bis auf den heutigen Tag neben einander erhalten konnten, und so finden wir denn im heutigen Osmanisch die vier Formen تيمور — دمر (selten)[4] — دمور — دمير neben einander, welche in dieser Reihenfolge typisch sind sowohl für die phonetischen wie für die graphischen Perioden des Osmanischen. Am häufigsten ist heute دمير und nächst diesem تيمور[5].

---

[1] Ich meine aber, dass ein moderner ايدمر, der das Eisen bereits *demir* nennt, sich auch selbst *Ajdemir* nennen wird.

[2] So hat die zweite Auflage des Kieffer-Bianchi'schen Wörterbuches vom Jahre 1850 S. 861 دمور *demour*, *demir*, während die erste Auflage vom Jahre 1835 S. 544 ganz richtig دمور *dèmur*, usit. دمر *dèmir* hat.

[3] Im Gegentheil führt auslautendes *-mr* in Lehnwörtern regelmässig zu Vocalentfaltung; so wird arab. اَمْر zu *emir*, عُمْر zu *ömür*. Dies ist die Regel im absoluten Auslaut und vor consonantisch anlautenden Affixen und Wörtern. Über das Allgemeine vergl. G. Jacob, Zur Grammat. des Vulgär-Türkischen, ZDMG., Bd. 54 (1898), S. 718. — Wegen des unseligen *demr* s. Men. Lex. II, S. 752 *demr* et *demyr* und Kieff.-Bianc., 2. Aufl., S. 859 دمر *demr*, *demir*. *Demr* kommt überhaupt unter keiner phonetischen Bedingung, also auch nicht etwa vor Vocalen vor, denn *demir* steht nicht mit Wörtern wie *burun* (*burn-u*), *bojun* (*bojn-u*) und ähnlichen, von denen Jacob a. a. O. S. 719 handelt, auf einer Linie, sondern bewahrt seinen zweiten Vocal unter allen Umständen, gerade so wie die verwandten Formen in den übrigen Dialekten. Glücklicherweise scheint kein Arabist auf die Lesung ايدمر verfallen zu sein.

[4] Z. B. bei Šejχ Sülejmān Efendi als osmanische Erklärung des čayat. تيمور.

[5] Die Schreibung دمير, die einen vereinzelten Vorläufer in Ḥaǧi Chalfa's ايدمير hat, bedurfte langer Zeit, um allgemeiner durchzudringen; erst in den letzten Jahrzehnten ist sie vorherrschend geworden. Sie fehlt noch bei Meninski, in beiden Auflagen von Kieffer Bianchi, und selbst Dimitr. Alexandridis' Λεξικὸν πρόχειρον τῆς γραικικῆς καὶ τουρκικῆς διαλέκτου (Wien 1812) hat Col. 334 unter σίδηρον nur دمور und

So viel über die Bestandtheile von ايدمر nach Herkunft, Aussprache und Schreibung. Eine weitere Frage betrifft die Bedeutung der Verbindung.

Zunächst ist das Appellativum *aj-demir* zu erwähnen, für welches Aḥmed Vefīq's Lehǧe-i-ʿoṡmānī die einzige mir bekannte Quelle ist, denn Barbier de Meynard kommt als abgeleitete Quelle nicht in Betracht. Im Lehǧe-i-ʿoṡmānī, Neudruck von 1306, I, S. 54 wird اى تمير, welches natürlich *aj-demir* zu lesen ist, mit طوغرامه جيلرك بر مدور كسرى erklärt[1], worauf noch das unverständliche علته[2] folgt. Die Syntax (ohne Possessivsuffix) wäre wie in dem mit تبرزين erklärten اى بالطه *aj balta* »Hellebarde« oder in dem bei Samy aufgeführten اى طابيه *aj tabia* »Lünette (Art Aussenwerk im Fortificationswesen), und *aj* bezöge sich in allen drei Fällen auf die mondförmige Gestalt. Wenn es nun auf den ersten Blick auch verlockend erscheinen könnte, das Appellativum mit dem Personennamen für identisch zu halten, so ist doch auf der anderen Seite schwer einzusehen,

---

دمر, aber natürlich schon die einzige Aussprache ντεμίρ *demir*. — Dass die Schreibung تيمور bei Meninski Thes. und Lex., sowie in der ersten Auflage von Kieffer-Bianchi (an allen drei Stellen kommt تيمور nur als Name des Eroberers Timur-Leng vor) fehlt, muss auf einem Versehen beruhen, da diese Schreibung sich auf sehr alte Tradition gründet und thatsächlich bei den ältesten Schriftstellern vorkommt, z. B. beim Übersetzer von Ṭaberī's Geschichte, den Ḥaǧi Chalfa in die Mitte des 8. Jahrhunderts der Hedschra setzt, vergl. يوخسه كه تيمور يوكى بار كرانميدر »oder ist es, weil eine Fracht Eisen eine schwere Last ist?« ZDMG. Bd. 2 (1848), S. 176 unten. Samy unter تيمور und Youssouf unter *démir* geben übereinstimmend die drei Schreibungen تيمور — دمور — دمير; dass Samy aber دمير für die empfehlenswerthere hält, geht aus seinem französisch-türkischen Qāmūs hervor, wo er unter fer دمير und daneben (تيمور) in Klammern, ein دمور aber überhaupt nicht aufführt.

[1] D. h. »ein krummes Beil der Zimmerleute«, denn *keser* ist nach dem Wiener Wörterbuche S. 924 unter քերեր »doloire des charpentiers«; und von einem Tischlerhobel, rabot de menuisier, wie Barbier de Meynard I, S. 210, erklärt, ist nicht die Rede.

[2] Es giebt nur ein عَتَلَة, welches aber einen Bohrer der Zimmerleute bedeutet, nach Lane I, S. 1949: The بَيْرَم [i. e. auger, wimble or gimlet] of the carpenter. Aḥmed Vefīq hat das arabische Wort offenbar nicht verstanden, sondern die falsche Form aus derselben Quelle abgeschrieben, aus der sie neben بيرم auch Zenker S. 139 abschreibt, der übrigens ein اى دمورى *aj demiri* mit Possessivsuffix anführt und »Hohlbohrer, Hohlbeil« übersetzt. Er beruft sich auf das Lehǧetu'l-luɣāt, wo ich jedoch — in der Ausgabe vom Jahre 1216 der Hedschra = 1801/2 — vergebens nachgesehen habe. Ein osmanisches *aj demiri* »Drehbohrer« führt übrigens auch Radloff, Wörterb. I, Col. 6, vielleicht auf Zenker fussend, an.

wie eine Person »Zimmermannsbeil« oder gar »Zimmermannsbohrer« genannt werden könnte, und soweit ich das Gebiet der türkischen Namen alter und neuer Zeit prüfen konnte, fand ich nichts, was eine solche Namengebung nur einigermaassen plausibel machen könnte.

Nun muss auffallen, dass die beiden Bestandtheile einzeln als Personennamen vorkommen. Dass der zweite Bestandtheil Personenname war, beweist der Eroberer Timur, aber auch jetzt giebt es in der Türkei noch den Namen Demir[1]. Aj kommt gleichfalls als Eigenname vor, z. B. in dem den Arabisten bekannten ايبك, d. i. *aj* »Mond« + *beg* »Fürst«; der eine der sechs Söhne des mythischen Oγuz-χan hiess Aj-χan[2], ebenso kommt ein Aj-χan in den Heldenmärchen der Abakaner vor. Nach dem Zeugnisse Sülejmān Efendi's[3] ist Aj der Name des Sohnes des Aγun-χan, des Sohnes des Kara-χan; vergl. auch den Namen Aitoγdi Alp[4].

Es ist sattsam bekannt, wie sehr die Türken (und nicht minder die Perser) den uns Europäern fern liegenden Vergleich menschlicher Schönheit mit dem Monde lieben. Ja, sie gehen von dem Vergleiche zur Metapher über und sagen nicht nur *aj gibi, ajün on dördü gibi güzel dir* »sie ist schön wie der Mond, der Vollmond[5]«, sondern auch direct *aj parčasy dyr* »sie ist ein Stück Mond«; und so wird es ganz erklärlich, wie *aj* Personenbezeichnung werden konnte. In gleicher Weise kommen auch die gleichbedeutenden *māh* und *qamer* vor in den Mädchennamen *Māh-sulṭān* und *Qamer-χanym*. Nach alledem ist nicht zu verwundern, wenn in Personennamen, die aus zwei Gliedern bestehen, als das eine derselben *aj* auftritt.

In den von Radloff herausgegebenen Heldenmärchen der Abakaner, Altajer und Schoren finden sich zahlreiche Namen von dem Typus *Aj-Demür*, so *Aj-Märgän* »Mond«-»Schütze«, *Aj-Mökö* »Mond«-»Starker«, *Aj-Tas* »Mond«-»Stein«, *Aj-Aryγ* »Mond«-»rein«[6]. Ich fasse in allen diesen Namen *aj*, das stets an erster Stelle erscheint, als die Bestimmung zu dem Folgenden auf (nach dem bekannten Gesetze, dass alles Bestimmende vor dem zu Bestimmenden steht), so dass *Aj-Märgän* bedeutet »*Märgän*, der ein Mond, d. h. die Schönheit selber ist; der mondschöne *Märgän*«. In dieser Auffassung bestärkt mich der Umstand, dass auch *kün* »Sonne«, *altyn* »Gold«, *kümüs* »Silber« ebenfalls als erste Glieder vorkommen. Vergl. in dem sagajischen Gedicht, Bd. II, Nr. 1 *Altyn-Pyrgy* und *Kümüs-Pyrgy* öfter in denselben Versen neben einander, ebenso in Nr. 6, Vers 167 und öfter *Aj-Sabar* und *Kün-Sabar* neben einander. Dem

---

[1] Mündliche Mittheilung des Hrn. Ḥasan Ğelāl ed-dīn.

[2] Vergl. H. Vámbéry, Das Türkenvolk, Leipzig 1868, S. 4.

[3] Šejχ Sülejmān Efendi, Luγat-i-čaγataj ve türkī-ʿoſmānī, Stambul 1298, S. 39

[4] *Aj toγdi* »(der Mond ist geboren, d. h. substantivisch) Neumond«. S hiess des ersten Osman's Neffe, der in der Schlacht bei Kojunḥiṣār fiel. Hamme Gesch. des Osman. Reiches I, S. 80.

[5] Eigentlich »der vierzehnte des Monats«.

[6] Radloff, Proben, Bd. I und II. Vergl. dazu Wörterb. I, Col. 5.

nach würde unser *Aj-Demür* bedeuten »*Demür*, der ein Mond ist an Schönheit; der mondschöne *Demür*«.

Radloff übersetzt die vorstehenden Namen »Mondschütze, Mondstarker, Mondstein, die Mondreine« und ferner *Aj Jyldyz* mit »Mondstern« und *Aj Kün* mit »Mondsonne«. Aber was ist »Mondstern« und »Mondsonne«? Ich verstehe »der mondschöne *Jyldyz*« und »der mondschöne *Kün*«. Vergl. die Namen *Jolduz-χan* und *Kün-χan* bei Vámbéry, Das Türkenvolk, a. a. O. Und *aj kar'at*, welches Radloff mit »mondschwarzes Pferd« übersetzt, fasse ich als »mondschöner Rappe«. Vergl. den Namen des fabelhaften Pferdes *Kamertaj* (arab. قمر »Mond« + türk. طای »Füllen«) »das mondschöne Füllen« in Kúnos' Märchensammlung.

Berichtigungen.

S. 112 ist die Bemerkung zu *abyk* zu streichen. Das Wort ist = arab. آبق.

S. 127 bedeuten die čayat. Worte: »Mögen auch deine Eltern sterben, wenn nur nicht die sterben, die dich zu schätzen wissen«.

S. 215 unter Nr. 200 und S. 217 unter Nr. 150 lies dreimal per antiphrasin statt per antithesin.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.